الافتتاحية

دوشنبيه
عاصمة الثقافة الإسلامية في آسيا عام ٢٠١٠

الدكتور محمود الربداوي

بعد النجاح الذي لاقته ظاهرة العواصم الثقافية الأوربية، والنجاح النسبي الذي لاقته عواصم الثقافة العربية عقد وزراء الثقافة في المؤتمر الإسلامي في ديسمبر عام ٢٠٠٤ دورته في الجزائر، وأقروا إقامة عواصم الثقافة الإسلامية على غرار إقامة عواصم الثقافة العربية والأوروبية، بدؤوها بمكة المكرمة كأول عاصمة للثقافة الإسلامية تكريماً لها، ثم توالت الظاهرة سنةً بعد سنة، إلى أن وقع الاختيار في البرمجة العَشرية في هذا العام ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م على أن تكون عواصم الثقافة الإسلامية الثلاث على النحو التالي: تريم اليمنية في المنطقة العربية، ودوشنبيه الطاجيكية في المنطقة الآسيوية، وموروني القمرية في المنطقة الافريقية، وقد تحدثنا في العدد الماضي من مجلة التراث (العدد رقم ١١٥) عن تريم، ونتحدث في هذا العدد عن (دوشنبيه) عاصمة طاجيكستان، ونظراً لأن المثقف العربي لا يعرف إلا القليل القليل عن طاجيكستان وعاصمتها (دوشنبيه)، ونظراً لأنه لم تصل إلينا أية معلومات عن نشاطات الفعاليات الثقافية عن دوشنبيه في هذا العام فإننا نرى أن نزود القارئ بالمعلومات الضرورية عن جمهورية طاجيكستان وعاصمتها الثقافية، لعل هذه المعلومات تفي بحاجة القارئ المتطلع إلى معرفة هذا القطر الإسلامي الذي تقاذفته الأحداث، وتلاعبت به تقلبات السياسة نظراً لموقعه الجغرافي في القلب من جمهوريات آسيا الوسطى، ونظراً لما

يزخر به من الآثار الإسلامية ولما تركه العلماء الذين تخرجّوا من أرضه، وتركوا بصمات واضحةً في الحضارة الإسلامية.

وطاجيكستان هي إحدى الجمهوريات المستقلة ـ وإن كانت أصغرها ـ وتشكل حالياً مجموعة جمهوريات ما كان يطلق عليه اسم جمهوريات الاتحاد السوفييتي سابقاً، وانفصل هذا القطر عن الاتحاد السوفييتي ١٩٩١م جمهورية مستقلة.

تحد هذه الجمهورية أفغانستانُ من الجنوب، وقيرغيزيا وأوزباكستان من الشمال، والصين من الشرق، وتشغل هضبة البامير ـ وهي أعلى هضبة في العالم ـ أكثر من نصف مساحة طاجيكستان، ويمر نهر جيحون الكبير من أطرافها الجنوبية الغربية.

أما السكان فيصل عددهم إلى نحو سبعة ملايين نسمة، ويشكل المسلمون نسبة ٩٠% منه. وهم ـ خلافاً لمعظم الجمهوريات الإسلامية المجاورة ـ يتكلمون اللغة الفارسية، وهم في غالبيتهم من السُّنة الأحناف، باستثناء عدد قليل منهم ينتمون إلى الطائفة الإسماعيلية الآغاخانية.

أما من الناحية العِرقية فيمثّل الطاجيك ٦٢% من مجمل السكان، والأوزبك ٢٣% والروس ٧,٦% نصفهم في مدينة **دوشنبيه** وقد هاجر الروس عندما قررّت طاجيكستان اللغة الطاجيكية لغة رسمية في البلاد، وبقية الـ ٦% تقريباً تتوزعها أقليات إسلامية: (تتار، قرغيز، وتركمان). وأهم مدنها **دوشنبيه**، وسنخصها بحديث مفصّل بعد قليل. **وترمذ**، وهذه تقع غربي البلاد، وهي ذات طابع تاريخي إسلامي، وإليها ينتسب الإمام الترمذي، وخوجند: وكانت تسمى (لينين آباد) أيام الاحتلال السوفييتي، فيها نسبة عالية من الأوزبك، تقع المدينة شمالي البلاد في عمق الأراضي الأوزبكية، وهي من أكثر المناطق نمواً في طاجيكستان، ومن أغناها باليورانيوم، وتضم مصانع ضخمة لإنتاجه وتنقيته.

كورغان تبه: وهي مركز إداري، يكثر فيها أتباع حزب النهضة الإسلامية. ومن مدنها **كولاب** في الجنوب، وأكثر من ٧٠% من سكان طاجيكستان يعيشون دون مستوى الفقر.

دخول الإسلام إلى طاجيكستان:

دخل الإسلام إلى طاجيكستان على أيدي الفاتحين حوالي سنة ٨٨ هـ في زمن الدولة الأموية، وعندما استقر الإسلام في هذه البلاد خرج منها مجموعة من العلماء العظام نشروا الدين في كل بقاع الأرض، ويوصف أهل هذه المدن بشدة تمسكهم بالإسلام في جميع مناطق ما وراء النهر.

وفي القرنين الثالث والرابع الهجريين الموافقين للتاسع والعاشر الميلاديين قامت دول السامانيين، ثم تلتها دولة الغزنويين، وضُمت في تلك الفترة إلى طاجيكستان أجزاء كبيرة من

أراضي آسيا الوسطى وأفغانستان. وكانت عاصمتها مدينة **بُخارى**، وهي من أكبر الحواضر الثقافية في العالم الإسلامي في ذلك الحين، لكن بخارى سقطت خريف ٩٩٩م على أيدي القبائل التركية الرحل. ومن أشهر علماء ذلك الزمان: ابن سينا، والزعيم الحسن بن الصباح، ومن الشعراء الشاعر عمر الخيام صاحب الرباعيات الشهيرة، والإمام البخاري، والترمذي، والخوارزمي، والفلكي أبو محمود الخوجندي.

دوشنبيه

وتكتب أحياناً: دوشامبي، ودوشنبي، وهي إحدى مدن وادي فرغانة غربي بلاد طاجيكستان في المناطق السهلية، نسبة لنهر دوشنبيه الذي يجري من شمالها إلى جنوبها، وفي بعض الروايات أنها سميت دوشنبيه و(دو) في الفارسية معناها اثنين؛ لأنه كان يوجد في مكانها سوق كل يوم اثنين، فانتقل الاسم إلى المدينة، وتم اختيار دوشنبيه كعاصمة لجمهورية طاجيكستان في بداية ١٩٢٤م، يبلغ عدد سكانها حالياً أكثر من مليون نسمة، وتشمل منتجاتها الحرير والمنسوجات والآلات، وهي الآن مركز صناعي هام، ومركز لوسائل النقل والمواصلات، ومركز للعلوم الثقافية، وغيرت الحكومة اسمها فأطلق عليها اسم (ستالين آباد) في الحقبة السوفييتية تكريماً لشخص جوزيف ستالين، وفي الحملة المعادية لستالين عام ١٩٦١ أعيد لها اسمها مرة ثانية، ولما تفكك الاتحاد السوفييتي ١٩٩١م أصبحت جمهورية طاجيكستان دولة مستقلة عاصمتها دوشنبيه، وتضم الآن كل الإدارات الحكومية، كما تضم القصر الرئاسي، ومبنى البرلمان، وكل مباني الوزارات والمؤسسات الحكومية، كما تضم المؤسسات التعليمية العليا، والتي من أهمها أكاديمية العلوم الطاجيكية، وأكاديمية العلوم التربوية، وجامعة طاجيكستان القومية، وجامعة الطب، ومعهد المعلمين، وغيرها، ويبلغ عدد الجامعات فيها أكثر من عشر جامعات، كما يوجد فيها أكثر من مئة مدرسة ابتدائية وثانوية، بالإضافة لألف روضة للأطفال، ويوجد فيها كثير من الأماكن التاريخية، والتي من أهمها: المُتحف القومي، والمتحف التاريخي القديم، ومكتبة فردوسي، ومعهد الآثار الخطية القديمة، كما فيها أجمل الحدائق والمتنزهات العامة، كالحديقة المركزية. وحديقة النصر المشهورة بروعة جمالها، كما تضم أربعة ملاعب لكرة القدم، وحديقة الشاعر رودكي، كما يوجد فيها أكثر المصانع والمعامل كمعمل الإسمنت والغزل، وتحوي العاصمة أفخم الفنادق، كفندق طاجيكستان وأفيستا.

وتُعَد دوشنبيه أهم المدن القديمة على طريق الحرير، واختارتها اليوم منظمة اليونسكو لتكون مدينة السلام في منطقة آسيا، ومدينة الصداقة والأخوة في المحيط الهادي، فكرمتها

وحصلت عل الجائزة الأولى من اليونسكو. وتصدر فيها أكثر من عشرين جريدة ومجلة محلية، من أهمها: منبر الشعب، وصدى الشرق، وآسيا، ودوشنبيه المسائية، ونجاة.

ومن أهم المعالم الإسلامية فيها جامع حاجي يعقوب، بُني منذ مئتي سنة، ويتّسع لأكثر من ثلاثة آلاف مُصَلّ ومعهد أبي حنيفة، ويدرس فيه أكثر من ٤٠٠ طالب وطالبة، يدرسون العلوم الشرعية، وفي دوشنبيه كلية لتحفيظ القرآن الكريم، ومسجد شاه منصور، وسيبنى فيها المركز الإسلامي الذي يموَّل بدعم من دولة قطر، ويضم في داخله مسجداً كبيراً ومكتبة ومدرسة ومعهداً وصالات للمحاضرات وقاعات للدروس، هذا وقد احتفلت دوشنبيه عام ٢٠٠٩ بذكرى الإمام أبي حنيفة النعمان وكان هذا الحَدَث على شكل احتفال دولي شارك فيه ضيوف من أكثر من خمسين دولة.

وتحتفل دوشنبيه هذا العام ـ فضلاً عن كونها عاصمة للثقافة الإسلامية في أعماق آسيا ـ بالذكرى ١٢٠٠ على ولادة الإمام محمد بن إسماعيل بن إبراهيم المشهور بالإمام البخاري؛ وتمت في هذا العام ترجمة وطبع معاني القرآن الكريم باللغة الطاجيكية ووزّعت على المواطنين، هذا فضلاً عن أن دوشنبيه تشتهر بحركة الترجمة لكثير من الكتب الإسلامية والثقافية والتاريخية، كما تشتهر بوفرة المخطوطات والآثار العلمية التاريخية والإسلامية.

لكل هذه الخصائص والميزات اختارت منظمة المؤتمر الإسلامي مدينة دوشنبيه لتكون عاصمة للثقافة الإسلامية مع نظيرتيها تريم وموروني لعام ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

المدينة المنورة
(تجلي المعاني والأمكنة في الشعر العربي)

د. وليد مشوح(*)

المدخل:

اختلفت المفهومات حول تحديد ماهيات المدينة بين القديم والجديد، وذلك لاختلاف الحيوات التي شهدتها المدن، حيث عُرِّفت المدينة عند السلف بذلك الحيّز الجغرافي الذي يشكل الإناء المحدد للحراك الاجتماعي بما فيه مجموعة العلائق الإنسانية، والاقتصادية، والفكرية، لذا قسم العرب مواطنيهم بناء على توضّع القوم في العمران، أو تحت الأخبية، ووسموا هؤلاء بأهل المدر وأولئك بأهل الوبر.

ولم تكن المدينة لتقاس بطراز مبانيها، ولا بتعداد سكانها، ولا بأنماط معيشتها، ولا بأشكال وأنواع مهنها؛ وإنما قيست بناء على بُعدها عن أجواء البادية، سواء بخشونة العيش، أو شظف الحياة أو قسوة الممارسة، وهذا لا يعني ــ على الإطلاق ــ انقطاع جذر المديني عن شيم البادية، ولا عن وشائج القربى مع القبائل البدوية، إذ حفظت لنا كتب التاريخ والتراث شواهد على حنين العربي إلى حياة الصحراء ولو استقر في المدينة التي لم يتواءم نفسياً مع أنماطها ومعطياتها الروحية والمادية، وما حنين ميسون الكلبيّة إلى باديتها، ورفضها لمظاهر الترف التي شهدتها قصور معاوية إلا دليل على تعلق البدوي بصحرائه على الأوجه كلها، أو ليست هي القائلة:

(*) باحث سوري.

لبيت تخفق الأرواح فيه ... أحبّ إلي من قصرٍ منيف
وبكر يتبع الأظعان سبقا ... أحبّ إلي من بغل زفوف
وكلب ينبح الطراق عني ... أحب إلي من قطٍ ألوف
ولبس عباءة وتقر عيني ... أحب إلي من لبس الشفوف
وأكل كسيرةٍ في كسر بيتي ... أحب إلي من أكل الرغيف
وأصوات الرياح بكل فج ... أحب إلي من نقر الدفوف
وخرق من بني عمي نحيف ... أحب إلي من علجٍ عليف
خشونة عيشتي في البدو أشهى ... إلى نفسي من العيش الطريف
فما أبغي سوى وطني بديلا ... فحسبي ذاك من وطن شريف

أما اللافت في النظرة السابقة إلى المدينة وتعريفها، والصحراء ومواصفاتها، وأوسامها المختلفة؛ هو أننا لا نجد عمراناً وسطاً بين البادية أو الصحراء والمدينة، أي إما مدينة وشخصها المديني؛ وإما بادية وشخصها البدوي، فلا وجود إذاً ـ كزمننا هذا ـ لقرية أو نجع، أو كفر.. الخ؛ بل نجد أن وسم المدينة يتحول إلى قرية إذا أريد بها العمران.

إذاً كان التفريق الحاد بين البادية والمدينة يعتمد على أنماط الحياة والقيم المكتسبة في كل من الجهتين، فلا البدوي راقته المدينة، ولا المديني راقته البداوة، لذا كانت الفواصل بين النفسية والقيمة والمعنى حادة. وقد انسحبت هذه الفواصل على حواضر العراق وبواديها، وحواضر الشام وبواديها، وحواضر الحجاز وبواديها.

أما بالنسبة للمدينة المنورة؛ فقد ظلت ككل مدينة ينظر إليها البدوي نظرة غربة واغتراب، لأنها تمثل الحدود نفسها، تلك الحدود الفاصلة بين المدينة والبادية، وذلك قبل ظهور الإسلام، ومن ثم الهجرة النبوية إليها، عندها ـ فقط ـ تحولت إلى الرمز المجد والأمثل للمديني والبدوي سواءً بسواء، للعربي وغير العربي كذلك، وبدأ تميّزها، وتشكّلت خصوصيتها على هذا الأساس.

وللتدليل على ما ذهبنا إليه آنفاً؛ نشير إلى أن التراث الإنساني قد لمس من قريب أو بعيد معنى المدينة والحضارة، بما يرمزان إليه من تغيرات ترغم النازح إلى المدينة على التخلي عن شكله القديم، وعلى أن يلبس للبيئة الجديدة لبوسها، وفي التراث العربي شواهد تشير إلى الفزع من الأنماط الحياتية المدينية، وعلى الندوب التي تركتها المدينة في ذات البعض.

فميسون الكلبيّة قد عافت حياة القصور، عندما عُرِضَت عليها الغربة، فأكثرت من الحنين والوجد إلى بيئتها الأولى، ومسقط رأسها، وعافت نفسها مظاهر الدعة واليسر والبذخ، كما لمسنا في أبياتها الآنفة الذكر...

وهذا أبو نصر، بشر بن الحارث المعروف بالحافي، نزل إلى سوق بغداد، فهاله ما رأى، فخلع نعليه، ووضعهما تحت إبطيه، وجرى باتجاه الصحراء، وظل يجري؛ إذ عجز الكل عن إدراكه، ومذاك لم يُعرف عنه شيء..

وهنا يأتي التساؤل هادئاً: لماذا رفضت ميسون البدوية طيب العيش في الحاضرة، وبين قصور الخلافة؟! ولماذا هرب الصوفي الصالح وعالم الحديث الثقة من بغداد؟!

لاشك أن نزعة كله منهما في الصراع تختلف في باطنها عن الأخرى، فالأمر مع الشاعرة البدوية نابع من المقارنة بين حياتين؛ إحداهما سهلة بسيطة في البادية، (عَبَّرت عنها في الأشطر الأولى من الأبيات)، والأخرى حياة أكثر عمقاً وتركيباً في المدينة (عبَّرت عنها في أعجاز الأبيات)، ووضع المعاني في هذا التشكيل ضرب من الوعي بحركة النفس في صراعها بين ما درجت عليه من جهة، وما آلت إليه من جهة أخرى، وهي في هذا أقرب إلى الروح الرومانسي في موقف الشاعر المعاصر من المدينة.

ولكن موقف بشر الحافي موقف فكري يتعلق بالجانب الخلقي الذي تغيّر بفعل البيئة المدينية، والصراع هنا ــ كما يراه ــ بين القيم الإنسانية التي عاش الرجل فيها ومن أجلها، والاعتداء على هذه القيم في عالم المدينة، فقرر الهروب إلى حيث لا أحد[1].

ولقد ظل الفاصل بين المدينة والبادية عفوياً يستند على رفض أنماط المعيشة بين الطرفين، حتى تقدمت الحياة، وتطلبت وسائل العيش تغيير أنماط الحياة مع تبدل وتحول الزمن، إذ اتسعت العلائق التجارية، واختلفت الطرز العمرانية، وأطلت المهنة التي تبدلت بدورها إلى ركائز صناعية، فحلّت عندئذ العلاقات المادية محل العلاقات الروحية الصافية الصادقة، وبدت أكثر تعقيداً.

مما أثقل الروح والنفس والجسد، عندها تكاثف الاحتجاج على الواقع المديني الجديد وظهر في النص الشعري على شكل أو بمعنى احتجاج وإدانة للمكان، وبات الإنسان في حمأة فوضى الحواس يبحث عن الخلاص، ويحلم بـ/اليوتوبيا/، نتيجة للنفور الرومانسي من المدينة لدى شعرائنا، حيث اعتبر هذا النفور من أهم البواعث في البحث عن البدائل، والتشوّف إلى مدن فاضلة.

و«يوتوبيا» كلمة إغريقية؛ تعني «اللا مكان» والمقصود بها المدينة الفاضلة، وتنقسم إلى قسمين: الأول: يوتوبيا ذات سمة إنسانية،والثاني: يوتوبيا ذات سمة صناعية.

---

(١) المدينة في الشعر العربي المعاصر، ص ٨ ــ ٩ ــ ١٠.

وكان أفلاطون قد أرسى معالم المدينة ذات السمة الإنسانية في جمهوريته، وللفارابي (محمد بن محمد، ٢٦٠ ــ ٣٣٩هــ، ٨٧٤ ــ ٩٥٠م)، كتاب مطبوع بعنوان «آراء المدينة الفاضلة» وتخيل الكاتب الإنكليزي «توماس مورفي» يوتوبيا في كتاب ألفه باللاتينية سنة ١٥١٦م، ورسم فيه صورة سياسية إدارية لجزيرة خيالية، تضم مجتمعاً مثالياً على النحو الذي يريده هو، قياساً على جمهورية أفلاطون، وقد ترجم كتاب مورفي إلى الفرنسية عام ١٥٥٠م، وإلى الإنكليزية في العالم التالي؛ ١٥٥١م، وآخر الدعاة إلى المثل الأعلى الأفلاطوني الجديد هو الفيلسوف «هيجل»، وهو الذي قدّم ــ شأنه شأن الأفلاطونيين الجدد حتى كنط ــ واقع الفكرة (أو الواقع المثالي)، على واقع الوجود أو (الواقع الاختباري)(١).

وهكذا يتشكل الحلم عند الشعراء العرب، وغير العرب من المسلمين في المدينة الفاضلة في سماتها الإنسانية ككل، والروحية والوجدانية بشكل خاص.

ـ المدينة المنورة ـ التاريخ ـ العمران:

تواترت الأحاديث النبوية عن رسول الله ﷺ في بيان كون المدينة المباركة حرَماً، حيث رواه العشرات من الصحابة الكرام رضي الله عنهم، ومن الأمثلة على ذلك ما رواه علي بن أبي طالب ﷺ قال: «ما عندنا شيء إلا كتاب الله، وهذه الصحيفة عن النبي ﷺ: المدينة حرم ما بين عائر إلى كذا، من أحْدَثَ فيها حَدَثاً؛ أو آوى مُحْدِثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يُقبَلُ منه صَرفٌ ولا عدل...».(٢)

وعن أنس بن مالك ﷺ قال: «المدينة حَرَمٌ من كذا إلى كذا، لا يقطعُ شجرُها، ولا يُحْدَث فيها حَدَثٌ، من أحدث فيها حدثاً، فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»(٣).

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ: «المدينة حرَمٌ، فمن أحدث فيها حَدَثاً أو آوى مُحدِثاً فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل منه يوم القيامة عَدْلٌ ولا صَرْفٌ»(٤).

والمدينة المنورة أخذت سماتها الإيمانية، وقداساتها الطقوسية والمكانية من خلال هجرة الرسول ﷺ إليها، فكان المدخل الإيماني لدى المسلمين يفرض المعنى الشمولي الكامن في خصوصية التوأمة بينها وبين مكة المكرمة، وهاتان المدينتان تشكلان توأم الإيمان؛ لأنهما المدخل والمخرج، وقد جاء في محكم التنزيل لنبيّه وصفيّه الأمين، الرسول الأكرم ﷺ: ﴿وقُل ربِ أدخلني مُدْخَلَ صِدْقٍ وأَخْرِجني مُخْـرَجَ صـدق﴾ (سورة الإسراء ٨٠).

---

(١) نفسه، ص٢٢٥ ــ ٢٦٠ ــ ٢٦٣ وينظر كينث فرامبتون: العمل والأثر والهندسة المعمارية (معنى المدينة).

(٢) صحيح البخاري: كتاب فضائل المدينة، باب حرم المدينة، وصحيح مسلم، كتاب الحج، باب فضل المدينة، رقم (٤٦٧)، وينظر: (مختصر فضائل المدينة المنورة)، ص ٢٤، الهامش.

(٣) الصحيحان، البخاري ومسلم، رقم (٤٦٢ ــ ٤٦٤).

(٤) نفسهما، رقم (٤٦٩ ــ ٤٧٢).

والقائل عن أصحاب نبيّه الكريم من أهل المدينة ﷺ: ﴿وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَى أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: ٢٩].

ولم يخصّ ساكني الحيّز الجغرافي للمدينة ببركاته، بل شمل بركاته لمن يسكنون حولها، بقوله جلّ جلاله: ﴿مَا كَانَ لأَهْلِ الْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ الأَعْرَابِ أَن يَتَخَلَّفُواْ عَن رَّسُولِ اللّهِ وَلاَ يَرْغَبُواْ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِ﴾ [التوبة: ١٢٠].

ويعلن البشير الأمين ﷺ اختياره للمدينة دار هجرة له بقوله: «أُمرتُ بقرية تأكل القرى، يقولون يثْرب؛ وهي المدينة»[1].

وقد ورد اسم المدينة في القرآن الكريم في سورتي التوبة والأحزاب، وورد اسمها قبل تنويرها ونورانيتها؛ بلفظ يثرب في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَت طَّائِفَةٌ مِّنْهُمْ يَا أَهْلَ يَثْرِبَ لا مُقَامَ لَكُمْ فَارْجِعُوا وَيَسْتَأْذِنُ فَرِيقٌ مِّنْهُمُ النَّبِيَّ يَقُولُونَ إِنَّ بُيُوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ إِن يُرِيدُونَ إِلاَّ فِرَارًا﴾ [الأحزاب: ١٣].

والمدينة تأخذ معناها الروحي والوجداني بأبعاده النفسية كلها بعد الهجرة، بينما كُرِّس معناها العمراني كتعريف لفظي ذهني فقط (قرية ــ مدينة) قبل الهجرة.

فماذا عن الحركة التاريخية للهجرة، التي أعطت بُعداً إيمانياً للجغرافيا، وأفقاً وجدانياً مفتوحاً على التاريخ؟!

ـ الهجرة إلى المدينة وانبلاج أنوارها الروحية:

بعد بيعة الأنصار لرسول الله ﷺ على الإسلام والنصرة له ولمن اتبعه وأوى إليه من المسلمين؛ أمر الرسول ﷺ أصحابه من قومه ومن معه بمكة من المسلمين بالخروج إلى المدينة والهجرة إليها، وأقام هو بمكة حتى يأذن الله له بالهجرة، فلما أراد رسول الله ﷺ الخروج أتى أبا بكر بن أبي قحافة ﷺ، فخرجا من خوخة أبي بكر في ظهر بيته، ثم عمدا إلى غار ثور فدخلاه، واختفيا فيه عن عيون الأعداء لمدة ثلاثة أيام، وكان الأنصار يخرجون كل صباح إلى الحرّة ينظرونه أول النهار، فإذا اشتد حر الشمس رجعوا إلى منازلهم، فلما كان يوم الاثنين الثاني عشر من ربيع الأول في العام الثالث عشر من النبوة خرجوا على عادتهم، وعند عودتهم سمعوا صوت رجل من اليهود على أطم من آطام المدينة، إذ رأى رسول الله ﷺ، فصرخ بأعلى صوته: يا بني قيلة هذا صاحبكم قد جاء، فبادر الأنصار إلى لقائه، ونزل في قباء في بني عمرو بن عوف، وأسس مسجد قباء، وهو أول مسجد أسس بعد النبوة، وكانت فرحة الأنصار بقدوم النبي ﷺ قد دفعت نساء وصبيان الأنصار للفرحة به، فراحوا ينشدون:

طلع البدر علينا	من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا	ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا	جئت بالأمر المطاع[1]

---

(١) نفسهما.

إذاً وصل الرسول ﷺ إلى قباء يوم الاثنين (١٢ ربيع الأول)، الموافق للرابع والعشرين من أيلول (٦٢٢م)، وأول محرم سنة واحد للهجرة، الموافق للسادس عشر من تموز سنة (٦٢٢م)، وهو بداية التاريخ الهجري، وقد خرج من جبل ثور في مكة المكرمة ومرَّ في طريق هجرته ببطن مر وعسفان وغدير الإشطاط ليستريح في خيمة أم معبد، ثم يتابع سيره، فيمرُّ برابغ الرمل، وثنية المرّة، ومولجة لقف، ومولجة حجاج، فالجداجد، وذي سلم، والرويثة، وملل، ليحط الرحال في قباء(٢).

ولقد عرضنا للطريق الذي سار عليه ﷺ وصحبه أثناء هجرتهم إلى المدينة، لا لنثقل على البحث؛ بل لنقرّبه إلى ذهن القارئ الدارس، وذلك لأن الكثير من هذه الأماكن قد ورد في شعر المدائح النبوية، والشعراء الذين صاغوا قصة الرسالة عبر ملاحمهم الشعرية فتعرضوا لخط سير الهجرة،والمواقع التي مرّ عليها الرسول ﷺ وصحبه ﷺ، وسنعرض بعض الشواهد الدالة على ما ذهبنا إليه.

أسماء المدينة ومعالمها وشواهدها:

شهد مسمّى المدينة تحولات دلالية إيمانية، إذ تحول الاسم إلى صفة، وأخذت هذه الصفات دلالاتها من الشعائر التي تحيل بدورها إلى الطقوس، ومنها أفرعت العادات والتقاليد، فتحركت نحو المعاني الشمولية التي تخطّت الكون العمراني والمفهوماتي إلى شمولية المعاني الرؤيوية العقيدية، وكان لا بد من عرض هذه الأسماء لأنها وردت في قص التكوين العمراني للموقع الذي أخذ فيما بعد قداسته من حدث الهجرة النبوية الشريفة ودلالاتها المعنوية والنفسية والإيمانية، كذلك توجب علينا في درج بحثنا هذا أن نلفت إلى تأثير التوأمة بين المدينة المنورة وبين مكة المكرمة مدخلاً ومخرجاً، علماً أن المعنى العقيدي للتوأمة المقصودة قد تجلى في الشعر والنثر بسواء، تصريحاً تارة، وتلميحاً تارة أخرى، ناهيك عن إشارات إلى الجزء (الأماكن ـ المعالم ـ الشواهد) للتأكيد على معنى الكل (المدينة المنورة شعوراً إيمانياً طقوسياً شمولياً).

ومن أسمائها، وهي كثيرة توزعت بين الوسم والصفة والإحساس المعتقدي، وأخذت نورانيتها من حلول الرسول ﷺ وصحبه فيها، فأنيرت بذاك الوجود العظيم:

المدينة، آكلة القرى، طابة، طيبة، يثرب، الدار، الإيمان، البحرة، البحيرة، الدرع الحصينة، قبة الإسلام، دار السنة، دار السلامة، دار الهجرة، ذات النخل، ذات الحرار، دار الشفاء، دار الإيمان، دار السلامة، القرية، قرية رسول الله، المحفوظة، مدخل الصدق، المدينة المنورة(٣).

معالمها وشواهدها:

لقد أشار الشعر لفظاً إلى معالم المدينة المنورة وشواهدها عندما تعرض الشعراء لقصة الهجرة، أو عرضوا لطيب الإقامة في ربوعها، وفي ذلك العرض تجلّت المعاني التاريخية والإيمانية النابعة من أعماق

---

(١) مكة المكرمة في الشعر العربي، ص ٣٦.

(٢) أطلس التاريخ العربي الإسلامي، ص٣١.

(٣) مختصر فضائل المدينة، ص ٧٢ إلى ص ٨٢.

الوجدان تلميحاً، يحمله الشعور تجاه هذه المدينة المقدسة، التي أخذت خصوصيتها من حركة الهجرة التي بثت معاني الإيمان والإخاء والتكافل الاجتماعي، دفعت بالذات الإنسانية المؤمنة المسلمة إلى القناعة بخصوصية وفاعلية موجوداتها بدءاً من الطمأنينة، مروراً بالتسليم، وانتهاءً بالتوحد مع القناعة بخروج هذه المدينة من المعنى الجغرافي، ودخولها في المعنى العقيدي ـــ المعتقدي الشامل، الذي ما عاد يخص العرب كأصحابها، بل تعداهم إلى المسلمين كافة إذ هم أصحاب عقيدة لهم الحق فيها من خلال إسلامهم وإيمانهم.

ومن معالمها التي كثر ورود ذكرها في الشعر العربي عبر عصوره المختلفة: المسجد النبوي، الروضة، والمنبر الشريف، مسجد قباء، مسجد الفتح، مسجد الإجابة، مسجد القبلتين، نخيلها وثمرها المبارك. ومن آبارها: بئر أريس (الخاتم)، بئر أنس، بئر بضاعة.

ومن أوديتها: وادي العقيق، ووادي بطحان، ومن جبالها: جبل أحد. ومن مقابرها: مقبرة البقيع.

ولكل هذه الموجودات معاني إيمانية فقد ذكر الرواة أنه لما قَدِم رسول الله ﷺ إلى المدينة المنورة، أحبها، وأحبه كل شيء فيها: جمادها، ونباتها وحيوانها، وإنسانها[1]، وكانت المدينة ـــ كما أسلفنا ـــ تسمى قبل هجرة الرسول ﷺ إليها بـ«يثرب»، فلما جاءها؛ سماها طيبة، وطابة ونهى عن تسميتها يثرب. وقد حدّث البراء بن عازب ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: «من سمّى المدينة يثرب؛ فليستغفر الله عز وجل، هي طابة، هي طابة...»[2].

ولقد ظلت معالم المدينة وشواهدها، والمواقع المؤدية إليها، والمواقع الواقعة في ضواحيها، مجرد أمكنة من حجر وتراب وشجر وأنعام، حتى كانت الهجرة النبوية من مكة يرافقه أصحابه ومستلزمات هجرته القسرية المضنية، حيث أخذ الرمل، والحجر، والنبات، وموقع الراحة بُعداً قدسياً انعطف بالصورة الشعرية من بنية صُوَرية وصفية، إلى بنية إحساسية شعورية، من إطار خارجي إبداعي، إلى علاقة داخلية وجدانية.

فخيمة أم معبد على سبيل المثال لا الحصر، هي مجرد خباء يستظل بفيئه رجلٌ شيخ، وامرأة عجوز، وثمة معزاة شحيحة اللبن، فقر، وجوع، يشهد الخباء ومن فيه على بؤس الواقع. ويمر الرسول بها، ويخلد في فيئها إلى الراحة، ويحار أهل الخباء في قِرى النبي وصحبه، فيشعر الرسول ﷺ بالحيرة التي عصفت بأهل الخباء، فيبارك المعزاة لمساً ودعاءً، لتدر وتسقي أشرف الضيوف وأكرمهم حتى يرتوي أصحابه، بعدها بتابع رحلته، وتظل الخيمة والشاة وأم معبد شاهداً يحفره الشعر على جبين التاريخ:

وقد صوّر أحمد محرم الحدث في أبيات من ملحمته التي كان يحلو له أن يسمها بالإلياذة الإسلام:

ما حديث لأم معبد تستقيه ظمأى النفوس عذباً نميرا؟!	
سائل الشاة كيف درّت وكانت كزّة الضَّرْع لا ترَجّى الدرورا؟!	

---

(١) نفسه، ص ٢٣٣ إلى ص ٣٥٠.

(٢) نفسه ص ٧٤.

بركات السمحِ المؤمَّلِ يقري | أممَ الأرض زائرأت أو مزورا
مظهر الحق للنبوة سبحا | نك ربًا فردَ الجلال قديرا[1]

والأمر هنا مألوف إذا ما عرفنا العلاقة الثلاثية بين الشاعر والخيال والتاريخ، فالشاعر يمتح من خياله الرحب الفكرة، مستنداً على التاريخ ثم يروّيها بندى إيمانه، فيسجل الفكر ثم يصوغها، ويعطيها بُعداً وجدانياً، ليعيدها مجدداً إلى التاريخ، منطلقاً من غاية يرمي إلى تكريسها.

وإذا كانت خيمة (أم معبد) قد صارت معلماً من معالم الهجرة، ونقطة مضيئة في الحركة «الزماكانية» التي اختطتها الهجرة النبوية الشريفة؛ فإن المعلّم المفتوح الذي يمثل الحيّز الجغرافي المترامي الأطراف، والذي يدلل على مشقة الرحلة ومتاعبها، هو الصحراء، بأجوائها، ورمالها، وشمسها المحرقة، ودوابها، وضواريها، وأسرارها، وشهاداتها على حركيات أقوامها وأخلاقهم، حيث مرت قبائل، وقُطِعت معابر، وأزهقت أرواح، فاختلطت أصوات الفرسان، بأرجاز الجمال، بعواء الضواري، بصليل السيوف، بوحيف السهام، بآهات الجرحى، فكان رملها شاهد الصمت، وكان أفقها حلم الحياة، هي الصحراء لمجرد كونها صحراء. تمثل الموات الوجودي ليس إلا. بيد أنها تحولت في امتدادها من مكة إلى المدينة إلى معنى، ودخل الرمل دائرة القداسة، لأن الرسول الكريم قد وطأه بنعليه، ومرت فوق ذرّاته رواحله وأصحابه.

ولم يبتعد الشاعر عن معطيات وجدانه، ولا نأى عن (جوّانية) مشاعره، وأعماق أحاسيسه، فداث وجدانه بقداسات ذلك الرمل المعنى؛ وفي هذا يقول الشاعر حسين بن علي بن حسين بن فارس العشاري البغدادي (١١٥٠هـ/١٧٣٧م ـ ت١١٩٥هـ):

روض سقته من الوسمي أمطار | فأشرقت منه أنوارٌ ونوّار
تنوعت فيه أصناف المحاسن إذ | تخالفت منه أوراد وأزهار
راقت ورقت به ريح الصبا فلذا | ترقرت وأريقت منه أنهار
وصفقت عَذبات البان وانخفضت | كأنما هنَّ بين الروض أبكار
ونقط الطل أوراق الغصون به | لكل واحدة منهن دينار
والتف بالبان قيصوم الجنان ضحى | كأنما هو للقضبان زنار
والطير يهتف والشحرور منبسط | والعندليب له رَجْعٌ وتكرار
والغصن يرقص والشادي يحركه | كأنما هو (سنطير) ومزمار
والأرض تضحك من سح الغمام بها | وكم له نِعَمٌ فيها وآثار
كأن نعل رسول الله مَرَّ بها | فاخضَرَّ من مَسِّه ريف وأمصار

(١) ديوان مجد الإسلام أو (الإلياذة الإسلامية)، ص ١٤.

مَرِّغ بخدِّك تمثالا لها فله	فضل كما وردت في ذاك آثار
وامسح جفونك كيما تستضيء به	فإنما هو للأبصار إبصار
واذكر، وصَلِّ على ذاكَ النبي فكم	بذكره غفِرَت للناسِ أوزار

إذاً، لمجرد أن وطأ نعل الرسول ﷺ رمل الصحراء تحول الكون إلى روض تمر عليه ريح الصبا، وتسقيه من الوسمي أمطار لتشرق الأنوار وليزهر الرمل ورداً، ويتحول الأفق إلى ما يشبه الجنان، كل ذلك لأن الرسول مرَّ بها، ووطأها بنعله، فاخضرَّ من مسه الرمل والتراب فتحوّلا إلى دفقات نور تزيد البصر إبصاراً.

هكذا توحّد الوجدان مع الإيمان لدى الشاعر المبدع بُعْداً تخيلّياً يلوّن النص الشعري ـ اللوحة، فيتشكل الإطار المزدوج والممزوج بين المحسوس والملموس في الآن نفسه.

أما الشاعر بدوي الجبل، فيرى أن الصحراء أخذت بُعدها المعنوي من كونها المساحة المثلى لحركة الرسول منذ انبجاس فجر الإسلام إلى مرور سنابك خيل المسلمين على رملها، فوجد فيها (مُطَهراً) تحتاجه الذات المثقفة بالماديات الحياتية الزائفة ـ الزائلة، فيدخلها في دائرة الوجدان الباحث عن مواطن الانتماء، والتطهر من آثار الدنيا فيشخص بباصرته إلى التاريخ، متكئاً على رغباته في تثبيت انتمائه، فيعطي للرمل بُعداً مثالياً حيث شرّفه الرسول ﷺ وهو في طريقه إلى تعميم رسالة الإسلام فيجمح خياله في هاتيك الآفاق ليتحول إلى رؤية مؤكدة تعكس صورة الحقيقة ـ الطمأنينة:

أرى بخيال السُحْب خطوَ محمد	على مُخصِب من بيدها وجَدِيْبِ
وسُمْرَ خيامٍ مَزَّق الصمت عندها	حماحِمَ خيلٍ بُشِّرَت بِرُكوبِ
ونارا على نجدٍ مِنَ الرملِ أوقِدت	لنجدةِ محروم، وغوثِ حَرِيب
وتكبيرة في الفجر سالت مَعَ الصَّبا	نعيمَ فيافٍ، واخضلال سُهوبِ
أشمُّ الرمال السُمْرَ: في كل حفنةٍ	من الرملِ، دنيا من هوىً وطيوب
على كل نجد منه نفحُ ملائكٍ	وفي كل وادِ منه سَرٌّ غيوب
توحدت بالصحراء... حتى مغيبُها	ومشهدُها من مَشهَدي ومَغيبي
ومن هذه الصحراءِ أنوارُ مُرْسَلِ	ورايات منصورٍ، وبِدْعُ خطيبِ
ومن هذه الصحراءِ، شِعرٌ تبرّجت	به كل سكرى بالدّلالِ عَرُوبِ
تعطرُ في أنغامهِ ورحيقِه	وريَّاهُ: عِطرَيْ مَبْسَمٍ وسبيبِ
ترشُّ النجومُ النورَ فيها مُمَسَّكا	فأترع أحلامي، وأهرق كوبي

وما أكرمَ الصحراءَ... تصدّى ونمنمت لنا بُردَ ظلٍّ كالنعيم رطيبِ
ويغفو بها التاريخ، حتى ترُجَّهُ بداهيةٍ صُلبِ القناةِ أريبِ
شكا الدهر مما أتعبتهُ رمالها ولم تشكُ فيه من وَنىً ولغوبِ
وَصَبْرٍ من الصحراءِ أحْكمتْ نسْجَهُ سموت به عن محنتي وكرُوبي
ومن هذه الصحراءِ... صيغت سجيتي فكل عجيبِ الدهرِ غيرُ عجيبِ
يُرنحُ شعري باللوى كل بانةٍ ويندى بشعري فيه كل كثيبِ
ولولا الجراحُ الداميات بمهجتي لأسْكرَ نجدًا والحجازَ نسيبي
وهيهاتِ مالومُ الكريمِ سَجيَّتي ولا بُغضُهُ عند الجفاءِ نصيبي

***

ويا ربِ عند القبرِ قبرِ مُحمّدٍ دعاءُ قريحِ المقلتينِ سليبِ
بجمرِ هوىً عند الحجيجِ لمكةٍ ودمعٍ على ظهْرِ المقامِ سكوبِ
بشوقٍ على نعماهُ، ضَمّ جوانحٍ ووجدٍ على ريّاهُ زرُّ جيوبِ(١)

وهكذا نرى الإنسان الشاعر بتأملاته التي تتحكم فيها نوازع النفس، ومختلف ترسبات الشعور واللا شعور؛ تسعى إلى الاستكناه والفهم والمعرفة، وبناءً على ذلك فإننا «نكتشف في الأشياء التي تظهر في وعينا خصائصها العامة أو الجوهر، وفي خيالاتنا تظهر الخصائص الإيمانية إذ تزعم (الفينومينولوجيا) أنها تكشف عن الطبيعة الكامنة [في الشمولية] لكل من الوعي الإنساني والظواهر [والإيمان بناء على القناعة الوجدانية المطلقة]، كأن ذلك محاولة لإحياء الفكرة التي خبت منذ زمن الرومانسية، والتي ترى أن العقل الإنساني الفردي مركز كل معنى ومصدره»(٢).

أما الشاعر عمر أبو ريشة فيرى في الرمل تجليات المعنى السامي موصلاً ذهنياً متخيلاً للمدينة المنورة التي أخذت خصوصيتها التاريخية، وخصوصيتها الإيمانية، وخصوصيتها الوجدانية من خلال إشراقة الإسلام، وتبليغ الرسالة للنبي العربي الأميّ؛ محمد بن عبد الله ﷺ، لذا يُعطي للرمل ــ دالاً على المكان ــ بُعداً معنوياً يتوجه نحو العقيدة الإسلامية السامية، إذ يشرق النور في مكة (التوأم المكاني المقدس)، لتنتصر الدعوة في المدينة (الكمال الوجداني):

يا رمل، ما تعِبَ الحادي، ولا سَئِما ولا شكا في غويات السراب ظما!

---

(١) ديوان بدوي الجبل، ص ٦٤ ــ ٦٥ ــ ٦٩.

(٢) النظرية الأدبية المعاصرة، ص١٧١.

علـى وجومـك مـن نجـواه أخيلـة — شـق الفتـونُ بهـا أكمامَـه ونمـا
كأنمـا مـن وراء الغيـب هاجسـة — فـضَّت علـى سـمعه السـرَّ الـذي كتمـا
فـرنَّحَ الكـونَ فـي لألاءِ أمنيـة — عـذراءَ مـا عرفـت أرضـاً لهـا وسـما
مرّت طيوفـاً علـى الدنيا فمـا غمسـت — فيهـا جناحـا، ولا جـرَّت بهـا قـدما
حتـى إذا طالعتهـا مكـة، اختلجـت — شـوقا، وسـالت علـى أجوائهـا نعمـا
فـلاحَ أحمـدُ فـي أعـراسِ دعوتـه — يسلـسل الـوحيَ إن صـمتاً وإن كلِمَـا

***

يـا رمـل.. رَجْـعُ حـداءٍ فـي مسـامعنا — هل حُمِّـل الركـبُ بُـشراهُ ومـا عَلِمـا؟!
قيثـارة الـوحي لـم تجـرح لهـا وتـرا — أيـدي الليـالي، ولـم تحـبس لهـا نغمـا
أمـن سـنا أحمـدِ حـرّ سـتطلعه — وتطلِـعُ المجـدَ فـي برديـه مـضطرما؟
فيُرجِـعُ الأرض ريَّـا بعـدما يَبِـسَت — ويمتطـي الـدهرَ غـضّا بعـدما هَرِمـا[1]

إذاً، لتدعيم النص الشعري، لا بد من اللجوء إلى بعض المرتكزات الاصطلاحية، وذلك عبر الالتزام بالجانب المنهجي لتجنب الوقوع في المأزق الاصطلاحي، مستندين إلى مفهومات اصطلاحية حديثة، تشكل الروابط العلائقية بين النص الصادر عن رؤية إيمانية انبعث من الأعماق الإيمانية في (جوانية) مبدع النص ومُصَدِّره طرفاً رئيساً أو أساسياً، وبين المتلقي الذي يبحث عن المتعة الروحية، والنشوة الوجدانية (في جوانية) النص المعنوية.

واللافت ــ هنا ــ في الشعر الحديث أن وجود المدينة الفاضلة التي رسمها الفلاسفة الأقدمون من تلاوين الحلم الممكن واللاممكن قد تحقق بأبعاد شعورية ضمن حدود نفسية استقرت في حدود الحلم عند حدود القناعة الإيمانية بالمدينتين التوأم (مكة ــ المدينة) المحرمتين على ممارسة الخطأ في الممارسة (الإثم)، والخطأ في الشعور (المادة)، إذ عبّر الشعر الحديث عن تلك القناعات برومانسية تحملها لغة شعرية غاية في النقاء والصفاء تارة، ومحمولة على صور ذهنية قناعية تُمثل القناعة بكونها الطُهر الروحي الذي يغسل النفس مما علق بها من أدران المدينة الصناعية المادية.

«... وإذا كانت (المدينة الفاضلة الحقيقة) متأثرة بالروح الرومانسي عند الشاعر علي محمود طه (١٣٢١ ــ ١٣٦٩هـ/ ١٩٠٣ ــ ١٩٤٩م)، وعالمه المليء بالعطور إذ توسل نصه الشعري حول الموضوعة الشكل الرومانسي المبني على المقطعات ضمن القصيدة الواحدة؛ فقد ابتعد الشاعر صلاح عبد الصبور ــ في صياغة المدينة الفاضلة ــ عن الروح الرومانسي بعد أن عمّق فنه بالقراءة الجادّة لتاريخ

(١) ديوان عمر أبو ريشة ص ٤٨٤ ــ ٤٩٣ ــ ٤٩٤.

العرب ما قبل وبعد الإسلام، وبدأ بتوظيف التراث في أعماله الفنية؛ فاستغل حادث الهجرة النبوية من مكة إلى المدينة للتعبير عن برمه بالمدينة المعاصرة، وضرورة الخروج من زيفها، وطرد خبائثها من ذاته، تلك الخبائث التي تتمثل بالزيف والآثام، طالباً اللجوء إلى مدينة فاضلة، وذات مؤمنة وأكثر طهراً ونقاءً، وقد ظهرت هاتيك المعاني في قصيدته الخروج التي تضمنها ديوانه (الثالث) (وعنوانه: أحلام الفارس القديم)، وقد ناظر في قصيدته تلك بين عناصر الهجرة من جانب، وتجربته المعاصرة من جانب آخر، فمكة وطيبة تقومان بدور المدينة المعاصرة، والرسول ﷺ في خروجه من مكة في بدايات الدعوة؛ موازٍ لرغبة الشاعر في التخلص من مدينته (المادية)، وذاته القديمة (المملوءة بالأدران):

أخرج من مدينتي، من موطني القديم

مُطّرِحاً أثقال عيشي الأليم

فيها وتحت الثوب قد حملت سِرِّي

دفنته ببابها، ثم اشتلمت بالسماء والنجوم

ثم يفارق الشاعر حدث الهجرة في أحد عناصره، وهو اختيار الرسول ﷺ لأبي بكر ليكون رفيقاً في الرحلة، وقد ترك الرسول ابن عمه علي بن أبي طالب ﷺ ليضلل الكفار، وهكذا يكشف الشاعر عن اختلاف التجربتين في هذا العصر، فهدفه الخلاص من نفسه، لا افتداؤها، وليس هناك من يطلبه سوى ذاته القديمة التي لا يجوز التمويه عليها:

لم أتخيّر واحداً من الصحاب

لكي يفديني بنفسه

فكل ما أريد قتل نفسي الثقيلة

ولم أغادر في الفراش صاحبي يضلل الطِلاب

فليس من يطلبني سوى «أنا» القديم

و«أنا» القديم يتحد بحادث سراقة بن مالك (... ــ ٢٤هـ = ... ــ ٦٤٥م/ وهو الرجل الذي أرسله أبو سفيان (صخر بن حرب: ٥٧ق.هـ ــ ٣١هـ/٥٦٧ ــ ٦٥٢م)؛ ليقتفي أثر الرسول ﷺ على طريق هجرته إلى المدينة، فغاصت حوافر فرسه في الرمال، وفي هذا الاتحاد بين (الأنا القديم)؛ وسراقة؛ توظيف فني للتعبير عن الواقع الذي يلاحق الشاعر ويشدّه إليه، فيجاهد الشاعر في التوسل إلى (ماضيه) أن يكف عن ملاحقته، حتى تبدو في الأفق ملامح المدينة المنورة، وهي التي يتخذ منها الشاعر معادلاً موضوعياً لـ(اليوتوبيا) التي يهاجر إليها، وهي مدينة قامت من الحلم لتجسد الحقيقة، مدينة منورة ذات ألق وضياء، وصحو سرمدي، وهي بهذه الصفة النورانية تتلاقى مع المدن السابقة بيد أنها أفضل من غيرها بكثير، لأن نورها يأخذ ألقه من تراثنا الديني»[1].

---

(١) المدينة في الشعر العربي المعاصر، ص ٨٣ ــ ٨٦.

لو متّ، عشتُ في المدينة المُنيرة
مدينة الصحو الذي يزخر بالأضواء
والشمس لا تفارق الظهيره
أوه يا مدينتي المُنيره
مدينة الرؤى التي تشرب ضوءاً
مدينة الرؤى التي تمجُّ ضوءا(١)

وينهي الشاعر قصيدته بنوع من اليقظة، وكأنه كان يحلم ــ كما في المدن السابقة ــ ولكن بعيداً عن الأسلوب السردي التقريري:

هل أنت وهمٌ واهمٌ تقطعت به السبل
أم أنت حق...(٢)

وهو تساؤل يقرِّب ويبعد ــ في الوقت نفسه ــ النهايات المتشائمة من خلق يوتوبيا، فإذا تلاقى في التشاؤم؛ فتشاؤمه نوع من الإحساس بالواقع، وعدم الاستغراق في الوهم الرومانسي، ولذا كانت «يوتوبيا» صلاح عبد الصبور مرتبطة بهذا الواقع على مرارته، فهو يشكّل (سوناتات) تبدأ بالمدينة الفاضلة، وتنتهي على أرض الواقع، وفي خروجه يتخفى من واقعه.

فيثرب مدينة فاضلة وجدت في دائرة المكان ومستقيم الزمان؛ بمعنى أن يظل الحيّز الجغرافي في التعاقب الزماني، لتتكون الملامح مع بدء التطور التاريخي الأهم والمتمثل في الهجرة النبوية العظيمة.

لقد تجلت المدينة المنورة في رؤية الشاعر من حيث دخوله في جدلية بين معناها العقيدي، وحيزها الجغرافي، بين الماضي كونها مجرد عمران، وبين الحاضر المفتوح على أفق الإيمان كونها الموطئ الأول لهجرة النبي ﷺ ومنها بدأ انتصارات الإسلام ــ الرسالة، ومن هنا أخذت معانيها كلها، وخصوصيتها الشمولية بوصفها قداسة متممة، واللافت أنها باتت ــ منذئذ ــ توأماً لمنطلق الرسالة السماوية، إلى النبي ﷺ حيث لا يتم العمل الإبداعي إلا بإدماجها بتوأمها (مكة المكرمة).

والجدير بالذكر أن المدينة المنورة كانت تعرف قبل الإسلام بـ/يثرب/ وكان يُشار إليها بوسم المدينة فقط للتفريق بينها وبين البادية، أما بعد الهجرة فقد أخذت نورانيتها من أنوار العقيدة والإسلام، وباتت تعرف بالمدينة المنورة وعنها تفرعت أسماء وصفية لكل منها دلالاته الخاصة.

تجليات المدينة تاريخاً وأمكنة وحراكاً في الملاحم الشعرية:

على خلاف وهمِ الواهمين أن الشعر العربي لا يعرف فنَّ الملحمة؛ فلقد وجدنا قصة العرب منذ جاهليتهم الأولى، وقصة إبلاغ الوحيّ الرسالة لمحمد بن عبد الله، ثم قصة الجاهلية الأخيرة في ملحمتين اثنتين على

---

(١) ديوان صلاح عبد الصبور، ١/٢٣٥ ــ ٢٣٧.
(٢) نفسه، ص ٢٣٧.

الأقل، أولاهما للشاعر المصري المبدع أحمد محرم، وثانيتها للشاعر الليبي الخلاق (الذبياني)؟!، ناهيك عن المطولات الشعرية التي صيغت بأسلوب القص السردي التقريري المباشر، إضافة إلى المطولات الشعرية الخالدة التي تواضع مؤرخو الأدب ونقاده على وسمها بـ/الأماديح أو المدائح النبوية/ والتي سنخصها بجانب من بحثنا هذا، مركزين على تجليات المدينة تاريخاً وأمكنة وحراكاً فيها.

وكانت البدايات عند أحمد محرم في ملحمته الموسومة بـ/ديوان: مجد الإسلام أو الإلياذة الإسلامية/ في مطلع النور الأول (من أفق الدعوة الإسلامية/ كمقطع أول افتتح به ملحمته، ثم تحدث عن المُطعِمُ بن عدي وحادثة خروج الرسول الكريم ﷺ من مكة إلى الطائف بعد موت عمه أبي طالب، وتألب الكفار عليه، ليدعو ثقيفاً إلى الإسلام، فلقي أذىً شديداً، وبعث إلى المطعم بن عَدي يقول: إني داخل مكة في جوارك. فأجابه إلى ذلك.

ثم يصوغ اختفاء الرسول بغار حراء، ويصوّر الاجتماع في دار الأرقم بن أبي الأرقم، لينتقل في قصّه الشعري للحديث عن الغار الأكبر (غار ثور)، ويتعرض لقصة الأفعى التي لسعت أبا بكر في الغار، ثم يعرض لتتبع سُراقة بن مالك، وإرادته الشريرة في قتل الرسول ﷺ، ثم التحاق المسلمين بالرسول أثناء خروجه، والاستراحة في خيمة أم معبد (وقد سبق لنا أن استشهدنا بالأبيات التي جعلت من الخيمة والشاة وأصحاب الخيمة رمزاً تاريخياً، كرسته استراحة الرسول في أفيائها).

وفي قباء حيث استقر الرسول ﷺ وبدأت دعائم بنيان الإسلام، توقف الشعر عند كل حركة للرسول وصحبه، وبناء المسجد المبارك الذي اعتبره المسلمون المؤمنون من أهم الصروح التي شيدت في هذا الكون، لا لفخامته وطرازه؛ إنما معنى للإصرار والتصميم على تعميم الرسالة السماوية المتمثلة بالإسلام:

يا حياة النفوس؛ جئتِ قباءً	جيئة الروح تبعث المقبورا
ارفع المسجد المبارك واصنع	للبرايا صنيعك المشكورا
معقل يعصم النفوس ويأبى	أن يميل الهوى بها أو يجورا
أوصها بالصلاة، فهي علاج	أو سياج يذود عنها الشرورا
غرسَ الله دوحة الدين قدْما	وقضاها أرومة وجذورا
لو أردت النضار لم تحمل الأحـ	ـجار توهي القوى وتحني الظهورا
أرأيت ابنَ ياسرٍ كيف يبني؟	أرأيت المُشيّع الشمّيرا؟
أرأيت البناءَ يستبق القو	م صموداً، ويزدهيم سؤورا؟
أرأيت الفحل الأبيَّ جنيباً	في يد الله، والهزبرَ الهصورا؟
ينصبُ النحر للحجارة والطـ	ـين، يُغيِّرُ الحِلى، ويُغري النحورا

مـــا بنـــى مثلـــه علـــى الـــدهر غِـــرٌ راحَ يبنـــي خورنقـــا أو ســـديرا
يجـــد الحـــق فـــي البنـــاء حـــصونا ويـــرى الطيـــرُ فـــي البنـــاء وكـــورا(١)

في هذا المقطع الشعري إشارة لمسجد الرسول في قباء، وهجرة النفس إليه، واستقرار الروح فيه، لأنـه على ما يبدو ـ العمل الجهدي الأول المترافق مع التأمل والصادر عن الرسول ﷺ بعون من أصحابه، وثمة دلالة أكثر أهمية، فالعمران عادة يرتفع بتخطيط هندسي وجهد البنائين والفعلة، بينما مسجد قباء قـام بـأمر إلهي ولغايات إيمانية ليكون معقلاً إيمانياً، ومانعاً وجدانياً يمنع النفوسَ من الـسقوط فـي وهـدات الهـوى والجور، ثم الأمر الرباني بالصلاة في هذا المسجد المباركة وتخصيصه بالبركة والطمأنينة، كـذلك صـور الشاعر ترفع الرسول عن الماديات الزائلة ـ الزائفة (لو أردت النضار) لما أوهنت جسدك في نقل الأحجار والصحور وترتيبها ليرتفع البنيان الشريف، ثم يعرض الشاعر في مقطعه الشعري الآنف الذكر لخصوصيات المسجد، ويختم بمعناه الروحي الإيماني النفسي، ويميّزه من العمران كله، قديمه وحديثه، بالإشارة إلى تحفـة المعمار الهندسي المتمثل بالقصرين الشهيرين (الخورنق والسدير).

ولما نزل النبي ﷺ في قباء؛ على كلثوم بن الهرم، شيخ بني عمرو بن عوف وكبيرهم (وهم من الأوس) وكان الموضع الذي بُني فيه المسجد مربداً له، احتفت الجغرافيا بالمكان شاهداً، واحتفى التاريخ به منعطفـاً في حدث، واحتفت الروح به معنى من معاني الوجدان العقيدي ـ الإيماني، واحتفى الشعر به ليتجلـى فـي النص لغايات تأتي موضوعة الاستحضار على رأسها، ومنها موضوعات كثيرة من أهمها ترسيخ المكان في الوجدان الجمعي؛ ومن يتابع مصور جغرافية الإسلام، ومن يتوقف عند خط الهجرة النبويـة، سـيجد مـن المعالم البارزة في هذا الخط (حي بني عمرو بن عوف):

بـورك الحـيُّ حـيُّكم يـا بنـي عمـــ ـــرو بـن عـوف. ولا يـزل ممطـورا
كنت فيـه الـضيف الـذي يغمـر الأنـ ـــفس والـدُّور نعمـة وحبـورا
مـا رأت مثلـك الـديار، ولا حيَّـ ـــا لـك القـوم فـي الـضيوف نظيـرا
كرهـوا أن تبـين عـنهم، فقـالوا أمـلالا أزمعـت عنـا المـسيرا
قلـت: بـل يثـرب انتويـت ومـا ألـ ـــفيت نفـسي بغيرهـا مـأمورا
قريـة تأكـل القـرى، وتربهـا كيـف تلقـى البلـى، وتـشكو الـدثورا
طربـت نـاقتي إلـى لابَتَيْهَـا فـدعوا رحلهـا وخلـوا الجريـرا
رحمـة الله والـسلام علـيكم آل عـوف، كبيـركم والـصغيرا

---

(١) ديوان مجد الإسلام، ص ١٥.

توقف التاريخ عند الحي واحتفت به الجغرافيا، وأخلدت أرواح من جاء بعد من المسلمين إلى أفيائه، لأن الرسول باركه، واحتفى أهلوه به، ويسوق الشاعر قصة تمسك آل عوف بالرسول ﷺ ورجائهم أن يمكث بين ظهرانيهم، واعتذاره ﷺ؛ لأن قصده يثرب (المدينة)، ونيته وغايته فيها ولها وعليها، وهذا الأمر لا عن رغبة منه صلى الله عليه وسلم، بل هو أمر إلهي، ثم تنطلق التسمية الجديدة، بعد استكراه وسمها بيثرب، تسمية أطلقها الرسول ﷺ: [القرية] ملحقة بصفة الحركة [آكلة القرى]، فَتُشَرّعن التسمية، ويؤكدها النص الشعري، وتظل ناقة الرسول ﷺ من معالم الحركة النبوية، الناقة ومستلزمات ركوبها، ثم يبارك الرسول آل عوف كبيرهم وصغيرهم، ليتحولوا من مجرد أفراد عاديين ينتظمون في قبيلة كبيرة إلى أناس مباركين في حيّهم، وفي قبيلتهم، وظلت العرب تذكرهم وتتبرك بهم والتاريخ شاهد على ذلك منذ الطمأنينة عند الرحمة من الله، والسلام على الكبير والصغير منهم.

أما الحركة المكانية الثالثة ضمن زمانها المحصور؛ فكانت من قباء إلى المدينة المعروفة بيثرب حتى الآن وقبل حلول النبي ﷺ فيها، وفي هذه الحركة تصوير أو تسجيل للحراك الاجتماعي، حراك أهل يثرب مشايع أو مناوئ، مع التأكيد على أبرز الشخصيات، ناهيك عن المظاهر الاحتفالية التي أحاطت بالوصول النبوي المشرف... لقد نجح الشاعر أحمد محرم في تصوير خلجات النفوس، وسريان العواطف، وجيشان الوجدان، وأطّر كل ذلك بحركة ولون، ثم رسم الحراك النفسي للأنصار وتسابقهم على احتضان الرسول وأصحابه، وقد برزت في هذا الحراك معان سامية جاءت في جوهر الدين الإسلامي الحنيف، كالتكافل والتضامن والتعاضد والمروءة والنجدة والوفاء والكرم... إلخ:

أقبِل، فتلك ديارُ يثربَ تقبِل ... يكفيك من أشواقها ما تحمل
طال التلوُّمُ والقلوب خوافق ... يهفو إليك بها الحنين الأطول
القوم منذ فارقت مكة أعينٌ ... تأبى الكرى، وجوانح تتململ
يتطلعون إلى الفجاج، وقولهُمْ ... أفما يطالعنا النبي المُرسل
أقبلت في بيض الثياب مباركا ... يُزجي البشائرَ وجهُكَ المتهلل
يا طيب ما صنع الزبير وطلحة ... ولصنعك الأوفى أجل وأفضل
خف الرجال إليك، يهتف جمعُهم ... وقلوبهم فرحا أخف وأعجل
هي في ركابك، ما بها من حاجة ... إلا إليك، ومالها مُتحَوّل
هجرت منازلها بيثرب وانتحت ... أخرى بمكة دورها ما تؤهل
وفدان هذا من ورائك يرتمي ... عَجِلا، وهذا من أمامك يَنسَل
انظر بني النجار حولك عُكفا ... يردون نورك حين فاض المنهل

لم ينزلوك على الخؤولة وحدها ... كل المواطن للنبوّة منزِل
نزلوا على الإسلام عندك إنه ... نسبٌ يعمُّ المسلمين ويَشمِل

***

فيثرب كانت مشوقة لطلعة الرسول ﷺ، ومن خلال ما ذكره التاريخ، ورواه الرواة، وما نقله المحدثون؛ أيقن الشاعر حقيقة هذا الشوق، إذ شخصت القلوب قبل الأبصار إلى الدرب الذي سار عليه الرسول خلال رحلته من قباء المنزل الأول إلى المدينة، وكانت العيون ترقب التلاع والبوادي والفجاج علّها تحظى بنظرة من الرسول ﷺ الذي سيظهر من بعيد بحلته الناصعة البياض تحيطه الأنوار الربانية، ويذكر الشاعر في هذا المجال أن الحلّة التي يرتديها الرسول الكريم هي كسوة كساه إياها الزبير وطلحة أثناء قفولهما من الشام بتجارتهما. ثم يصور الشاعر احتفاء القوم بإطلالة الرسول ﷺ، فلم يبق إنسان ما في بيته، بل خرجت يثرب عن بكرة أبيها لاستقبال المصطفى عليه الصلاة والسلام، وكانوا يتدافعون نحوه من أمامه ومن خلفه لعل سعيداً محظوظاً يفوز بلمسة من جسده الطاهر.. وكان مع الرسول في قدومه من قباء إلى المدينة ملأٌ من بني النجار وهم من أخوال الرسول وكانوا يمثلون الطوق الذي يحرسه ويرعاه، بيد أن الرسول لم يخص أخواله بشرف المكوث، بل توجه إلى القوم كلهم، بقبائلهم وعشائرهم وأسرهم وتلاوين دمائهم، لأن المواطن كلها للنبوة منزل. فالرسول ﷺ كان كلما مرَّ في طريقه إلى المدينة بقوم سألوه أن ينزل فيهم؛ فيقول: خلّوا سبيلها و(يعني ناقته القصواء)؛ فإنها مأمورة... فلما بلغ دار عدي بن النجار قال له بنوه: نحو أخوالك لا تجاوزنا. فقال: خلّوا سبيلها، فذهبت حتى بركت عند دار بني مالك بن النجار بمقربة من باب أبي أيوب الأنصاري ﷺ، وذلك في محل المسجد، واستأذن أبو أيوب النبيَ في حمل رحلها إلى داره، فأذن له، ونزل الرسول ﷺ ومعه زيد بن حارثة ﷺ على أبي أيوب. فمكث عنده حتى تمَّ بناء المسجد.

وقد رسم الشاعر محرم هذه الأحداث في مقطع بعنوان: (من قباء إلى المدينة) وأجاد بالوصف المحمول على وثائق التاريخ، وتوثيق الرواة، وترك لخياله الحرية المطلقة للتحليق في الأجواء المباركة التي أحاطت برسول الله ﷺ سيراً ومكوثاً، ليتوقف عند محطات هامة في السيرة النبوية الشريفة، مع إصرار على توثيق المكان وربطه بالحركة، فقدّم مشهدية متكاملة لحركة النبي وأقواله وأفعاله، مع الروابط الاجتماعية، الزمانية والمكانية التي تعطي بدورها تصوراً متخيلاً لجغرافية المدينة المنورة، ومحيطاتها، التي أضحت معالم روحية وجغرافية في الوقت نفسه.

فهو مثلاً يؤرخ شعراً لأول جفنة أهديت للرسول ﷺ وهي التي طبختها أم زيد بن ثابت، ويعطيها عنواناً رئيساً، بوصفها من متممات الحدث المبارك:

يا زيد من صنع الثريد وما عسى ... ترجو بما حملت يداك وتأمُل؟

بعثتـك أمـك تبتغـي فـي دينهـا ... مـا يبتغـي ذو الهمَّـة المتحمِّـل
شـكرَ النبـيُّ لهـا، وأطلـق دعـوة ... صـعدت، كمـا شـق الفـضاء مجلجـل

وينصرف الشاعر في ملحمته الشعرية لعرض واقـع التكافل الاجتمـاعي والتـسامح والكـرم والنخـوة والشهامة التي أبداها الأنصار في استضافتهم للمهاجرين، والحديث في هذا يطول، علماً أن الشاعر فصَّل في الواقع بأسلوب وجداني شفيف.

ثم يعرض الشاعر لبناء مسجد المدينة (المسجد الشريف) الذي بناه الرسول ﷺ بيديه الشريفتين، وساعده نفر من أصحابه، كعمار بن ياسر وأبي أيوب الأنصاري وزيد بن حارثة وغيرهم من الصحابة ﷺ:

المـسجد الثـاني يقـام بيثـرب ... ومحمـد البـاني يجـدُّ ويعمـل
عمّـار أنـت لهـا، ولـيس ببـالغ ... عليـا المراتـب مَـنْ يكِـلَّ ويكـسل
إن يثقـل العـبء الـذي حُمِّلتـه ... فلمـا يُحَمَّـل ذو التباعـة أثقـل
مـاذا بلغـت مـن الـسناء علـى يـد ... أدنـى أناملهـا الـسِماك الأعـزل
مـسحته ظهـرا منـك طـال مُنيفـه ... حتـى تمنـى لـو يكونـك يـذبل
هـذا رسـول الله فـي أصـحابه ... لا يـشتكي نـصبًا، ولا يتمهـل
يـأتي ويـذهب بيـنهم، فلـثَمَّ ... بـالترب يغـشى وجهـه، ومكلّـل
مـن كـل قـوّام علـى أثقالـه ... سـام، لـه ظهـرٌ أشـمُّ وكلكـل[1]

في هذا المقطع الشعري إشارة لتتابعات حركية رافقت الجهد العضلي الذي بذل في بناء المسجد الشريف (المسجد الثاني الذي يبنيه الرسول منذ حلوله في المدينة المنورة وضواحيها) إذا كان المسجد الأول قباء، أما هنا فمحمد الباني يجد ويعمل، وكان النبي ﷺ ينقل اللِبنَ بنفسه، فيدأب المسلمون ويقول قائلهم:

لـئن قعـدنا والنبـي يعمـل ... لـذاك منـا العمـل المـضلَّل

وكان الرجل يحمل لِبْنةً لبنة، وعمار بن ياسر ﷺ يحمل لبنتين اثنتين، فقال له الرسول: ألا تحمـل كمـا يحمل أصحابك، قال: لِبْنة عني يا رسول الله ولبنة عنك. فنفض الرسول ﷺ التراب عن رأس عمار ومـسح ظهره[2].

ثم يؤرخ الشاعر في شعره لتأدية أبي بكر ثمن الحائط ليتيمين من الأنصار كانا في رعايـة أسـعد بـن زرارة، وقيل كانا بكفالة معاذ بن عفراء، بعدها ينتقل الشاعر لصياغة أذان بلال للصلاة في الحامع الشريف، وعلى هذا الأساس التاريخي، ومن الشعور الوجداني الداخلي يصوغ الشاعر أحمد محرم ملحمته هذه.

---

(١) نفسه، ص ٢٢، وينظر مختصر فضائل المدينة، ص ٢٠٤.
(٢) نفسه، هامش (١ ــ ٢) ص٢٢.

ــ وقفة مع الملحمة الثانية: (محمد النبي العربي) للشاعر الذبياني[1]:

ينطلق الشاعر الذبياني في ملحمته من موجودات التاريخ والسيرة حول الهجرة النبوية الشريفة، ويتعامل معها في صياغات قصصية، لكنه لا يتوقف عند التفاصيل بل يكتفي بالإشارات محيلاً إلى التاريخ وكتب السيرة النبوية محملاً مفاتيح مقاطعه على الفعل الماضي لإرادة تفعيل وتحفيز الحاضر منتدباً الوجدان الإيماني لاجتباء العبرة والموعظة وإيقاظ الذكرى، مع التلذذ بتكرار لفظ المكان مستعملاً الوسم المُلغى، المكروه، حسبما ذكرنا في بدايات بحثنا هذا، لأنه ربما لم يأبه بصفة المكان أو مسمياته، بقدر عنايته بمعانيه ودلالاته، مؤكداً على السلوك والممارسة التي أحاطت بموضوعة الحلول فيه:

جــاء يــدنو مــن الطريــق البعيــد | رجــل الحــق والبيــان الســديدِ
وعليــه مــن ســيد الكــونِ رِدْنٌ | نــسجته العلــى بــدار الخلــودِ
هــاكَ ضــاءَ الوجــودُ فــي بعــثِ حــق | يالــدنيا زهــت ببعــثِ ســعيدِ
يثــرب والنفــوس ظمــأى لــوحيٍ | هــو فــوق المــدى وفــوق الوجــود[2]

ثم يتدفق عاطفة تقوم على دلالات لغوية وإشارات تاريخية ليعطي تفصيلاً لانتشاءات الوجود، وسرور القوم، وطمأنينة الأرواح، وليدين عناد قريش، ومعاكستها للتيار الإيماني الزاحف إلى النفوس، والمُعَمم للمعنى:

شــرُفت يثــرب بركــب نبــي | يحمــل الــوحي مــن بعيــد البعيــد
ويعــاطي الوجــود فيــضا ونــبلا | مــن معــين مغــن مكــين فريــد
عــن إلــهٍ لا يــسترد العطايــا | لا ولا يحتمــي بجــيش عديــد
فلــتكن يثــربٌ مهــبَّ حــسام | ناصــع الحــق فــي الطريــق الرشــيد

***

إن تــزل يثــربُ فمــا الخلــد إلا | دائــمُ الوجــدِ مُــستطابُ الــورودِ
ودُنــى الأرض لــن تنيــل بنــي الأر | ض ســوى رعــشةٍ وحُلــمٍ طريــد[3]

نلاحظ ــ هنا ــ أن الخطاب الشعري يقوم بسيرورته على الحملة الشعرية القائمة بدورها على الخبر، وأنها تشكّل وحدة الخطاب الأساسية، وإذا اعتبرنا كذلك[4]؛ وأنها في اللغة تتأسس على التأليف القائم على

---

(١) ديوان الذبياني، محمد النبي العربي.
(٢) نفسه، ص ١١٠.
(٣) نفسه، ص ١١٠ ــ ١١١.
(٤) نظرية التأويل، ص ٣٢.

تشابك علائقي، أمكننا أن ننظر إليها على اعتبار المحتوى الخبري؛ «فيمكن وصف الجملة بسمة واحدة متميزة ألا وهي أن لها محمولاً /Predicate/ أو مسنداً. وكما لاحظت بنفنيست؛ فإن اللغة قد تستغني عن الفاعل أو المبتدأ أو المفعول وغير ذلك من المقولات اللغوية؛ ولكنها لن تستغني أبداً عن المسند»(١).

ويحدد (تودوروف) Todorov النص الأدبي بقوله: «إن العمل الأدبي لم يعد إلا كأي منطوق لغوي آخر، غير مصنوع من الكلمات، بل إنه مصنوع من جمل، وهذه الجمل خاضعة لمستويات متعددة من الكلام»(٢).

وكان لكثرة اهتمام لنقّاد بكشف القوانين الداخلية للنصوص دور كبير في إعطاء صيغة جديدة للنقد؛ إذ أصبح «وصفاً للعبة الدلالات، وبحثاً عن قوانين تبنين النص»(٣).

إن دلالات جوهر النص الشعري الذي يمثل غايته الفكرية، ويمهد طريق سيرورته نحو الآخر، ما عادت تسمح بإغلاق فضاءات النص، بل لقد توسعت فكرة الاعتقاد بأن النص عالم ذري، وأصبح فضاء مفتوحاً من العوالم الدلالية التي تجعل من الإنتاج الأدبي مشروعا كتابياً قابلاً لمستويات عدة من القراءات والتأويلات. ذلك أن النص «ليس تلك اللغة التواصلية التي يقوننها النحو، فهو لا يكتفي بتصوير الواقع أو الدلالة عليه، فحيثما يكون النص دالاً فإنه يشارك في تحريك وتحويل الواقع الذي يمسك به في لحظة انغلاقه»(٤).

فالانطلاق يكون من الواقع، والعودة قد لا تؤول إليه، ومن هنا نقتنع بفكرة «تحول النص إلى مجال يُلْعَبُ فيه، ويُمارس، ويُتمثل التحويل الإبستمولوجي والاجتماعي والسياسي.

فالنص الأدبي خطاب يخترق حالياً وجه العلم والإيديولوجيا والسياسة، ويتطلع لمواجهتها وفتحها وإعادة صهرها...»(٥).

وعليه يصبح الأمر كما يقره توجه رولان بارث ـ من أن الكتابة عن النص ما هي إلا احتفال معرفي، وأن الخطاب حول النص لا يمكن أن يكون نصاً هو ذاته، فقد بدأ الجميع ينظرون إلى النص كإبداع غير منجز؛ ما دامت قراءته متواصلة، بل إنه في دلالاته يتضاعف مثل المتوالية الرياضية؛ تبعاً لتعدد القراءات»(٦).

---

(١) نفسه، ص ٣٥.
(٢) ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب، ص ٢٠.
(٣) نفسه، ص ٢١.
(٤) علم النص، ص ٩.
(٥) نفسه، ص ٣.
(٦) معرفة الآخر، ص ٢٦.

ويتعرض لبناء المسجد ببلاغة إرادة المعنى، ليصل إلى وصول النبي ﷺ إلى المدينة المنورة وقد انتشلها ــ بإذن الله ــ من وهدة الماديات، والعلائق الجاهلية، وحماها من الآثام، ومنحها الحرية في العقيدة، ورسم لها معاني التآخي والتكافل والتضامن وصولاً إلى الطمأنينة الروحية الجمعية:

طاب للإسلام جوٌّ وفداء	بعد أن عن يثرب كان الجلاء
وانتحى الكفر دروبا فوقها	قاسمَ التيهَ شرودُ الغرباء
وانتمى الإسلام في الهَدْيِ وفي	واحة الحق تنادي للوفاء
وانتشى في النور وهجٌ راقصٌ	وارتدى من وحدة الدين رداء
خيبرٌ، أم القرى، أيُّ يدِ	لهما، والسيف أقصى الأقرباء
ودُنيَّ في يثرب في وسعها	هيمن الطهر طروبا والرجاء
جمعت في كفها فيض المنى	وارتقت في هديها فوق الولاء[١]

لقد لخّص الشاعر الملقب بـ/الذبياني/ غائيات ملحمته في الأبيات السابقة التي شفّت عن:

أولاً: إدانة المكان قبل ترسيخ المعنى العظيم.

ثانياً: انفتاح الروح على المكان، وتماهي الذات معه؛ لأنه يحمل المعنى بدلالاته كلها.

ثالثاً: كيف تتملى العين المكان، وتستوعب الروح المعنى، وكيف يعيد الخيال رسم أبعاد المعنى في المكان مما يجعله خلاقاً مبدعاً.

رابعاً: استرجاع الماضي، حيث رأي الشاعر فيه الطريقة المثلى لغسيل الأرواح وتطهيرها مما علق بها من أدران الدنيا، إذ تتوق الروح ــ بعد تطهيرها ــ إلى ملاقاة الرمز وصواحبه، وتوابعه.

خامساً: جعل من الرمز المحور ــ الجوهر، الذي رسم المكان بشكله العقيدي الخالد، وطهّره من تشكيلاته الجغرافية، وضمَّ أجزاءه المكانية والنفسية والروحية.

سادساً: رسم الامتدادات الوجدانية على خطوط متداخلة، عمودياً وأفقياً، ثم إطلاقها لتمتدَّ وتنفتحَ، وهو يعني أن الامتداد والانفتاح والتناهي في العظمة، متموضعات في الذات الشاعرية المسلمة، إذ أيقظه المكان.

سابعاً: جعل الدلالات الروحية تفوق أي اعتبار، لا سيما في المكان المميز، بعد التشريف النبوي للمكان المتحول من حيّز جغرافي عمراني، وشبكة علاقات مادية، إلى تميّز روحي معنوي.

وبعد هاتين الملحمتين نقع على مطولاتٍ شعرية، تأخذ في أبعادها الإبداعية صفة الملحمة التي تكمن في أسّ (جوهر) المعنى الشعري الذي أرادته قصداً، وهي كثيرة، ولم نرد تحميل البحث المحدد أعباء عرضها،

(١) ديوان الذبياني (المحلمة)، ص ١٥٧.

فاكتفينا بقصيدة (أبي محمد بن عبد الله بن أبي عمران البسكري) التي أخذناها عن الحاسوب، كأروع ما قيل في الشعر عن المدينة المنورة[1].

دار الحبيب أحق أن تهواها ... وتحنُّ من طرب إلى ذكراها
وعلى الجفون إذا هممت بزورة ... يابن الكرام عليك أن تغشاها
فلأنت أنت إذا حللت بطيبة ... وظللت ترتع في ظلال رباها
مغنى الجمال من الخواطر والتي ... سلبت قلوب العاشقين حُلاها
لا تحسبِ المسكَ الزكي كتربها ... هيهات أين المسك من ريّاها

***

وابشر ففي الخبر الصحيح تقرّرا ... إنَّ الإله بطيبة سمّاها
واختصها بالطيبين لطيبها ... واختارها ودعا إلى سكناها
لا كالمدينة منزل وكفى بها ... شرفا حلول محمدٍ بغناها

***

كل البلاد إذا ذكِرْن كأحرف ... (باسم المدينة لا خلا معناها)
حاشا مُسَمّى القدس فهي قريبة ... منها ومكة إنها إياها

***

حتى لقد خُصَّتْ بهجرة حِبِّه ... الله شرّفها به وحباها
ما بين قبر للنبي ومنبرِ ... حيّا الإلهُ رسوله وسقاها

نلاحظ في هذا النص المخزون اللغوي والتاريخي والفكري، هذا المخزون هو الذي منح القصيدة أبعادها الإيمانية الوجدانية، وأخرجها من دائرة اللغو الحكائي ليضعها في دائرة القبول العقلي الروحي عند المتلقي إذ أدخلها في حدود التأمل وصولاً للإضافة والتوسع في المفهومات المعنوية والدلالات الروحية الوجدانية لديه، أي أنه صبّها في المخزون الثقافي للقارئ المتلقي، حيث يبدأ بإعادة صياغة النص في وجدانه، وفي هذا السياق يعرض تودوروف أنواعاً ثلاثة من القراءة وهي:

١ ــ القراءة الإسقاطية: وهي قراءة تسعى إلى فهم ما هو خارج عن النص مِنْ محيط اجتماعي وتاريخي وشخصي.

(1) http://www.al٣sr.com/vb/showthread,phpt=2699.

٢ ــ قراءة الشرح: وهي التي تأخذ بظاهر المعنى لأن شرحها لا يتعدى وضع كلمات بديلة لكلمات النص.

٣ ــ القراءة الشاعرية: وهي قراءة النص من خلال الشيفرات والسياقات، وبالتالي فهي تسعى إلى استكناه الباطن[١].

فالقصيدة التي أبدعها البسكري هي مزيج حَال بين المعرفة والتاريخ والوجدان والإيمان، وعرض لمؤثرات المعنى والمكان بالروح التي تتعلق بها ولا تريد مفارقتها، فإن فارقتها؛ فستظل توّاقة للعودة إليها، والإخلاد في ربوعها.

ـ تجلي المدينة المنورة مكاناً ومعنىً؛ في المدحة النبوية:

تجلت المدينة المنور̃ في شعر شعراء المدائح النبوية (مطهّراً) للذات التي أثقلتها الآثام، والعوائق التي أوهنت الروح، إذ بَعُدَ الزمن عن زمن الهجرة النبوية الشريفة، وتحول معنى المدينة حدثاً، وواقعة، وفعلاً، وطقساً، إلى ممارسة روحية وجدانية، ففيها تجد الروح الطمأنينة، وتتخفف من أثقالها وآثامها، وتجد في الجسد راحة لاستقرار النفس، واستنشاقاً لأريج التاريخ الذي أضاء المكان، وأعطاه هوية القداسة.

لقد توجهت القصيدة /المدحة/ إلى الاستغفار، والاعتراف بالذنب، وتوسل العفو، ومخاطبة الرسول ﷺ الحامل للشفاعة بألفاظ الوله والعشق والغرام:

حبيبي متى أزجي القلوص بطيبة ... فتربتها كالكحل للأعين الرُمدِ
حبيبي متى أروي الفؤاد بلثمة ... من الروضة الغناء في طالع السعدِ
حبيبي عظيمُ الذنب أثقل كاهلي ... فسَدَّ عليَّ الخير لمَّا ثوى عندي
أبَنت الهدى لي فاتبعت خلافه ... غرورا وتسويفا فيا خيبة القصدِ
فكن لي على حرب العدو مساعدا ... فأنت إمامُ الخلقِ والسيّدُ المهدي
قصدتك في الدارين، فاضمن مقاصدي ... إذا وافقت نهج الهداية والرشدِ
فيا بهجة الدنيا ويا منقذ الورى ... ويا ملجأ الهلكى ويا مُنجَزَ الوعدِ
أتيتك (بالصدّيق) مستشفعاً به ... رفيقك يوم الغار والعالم الفردي...[٢]

إن ارتدادات الزمن بعد أن تراجع المعنى في النفوس قد أوقفت الشعر على التوبة، والحنين، والتهدج، والاستغفار، وتحول اللفظ إلى آهة حرى مؤطرة بوجد صوفي، ولا عجب في ذلك؛ فالمدائح النبوية كثرت

(١) الخطيئة والتكفير، ص ٧٥ وما بعدها.
(٢) ديوان العشاري، ص ١٢٥ ــ ١٢٦.

وازدهرت وانتشرت في العصور الأدبية التي تلت العصر الإسلامي والأموي والعباسي، ووجدت فسحة لها ومنطقاً في عصور الدول المتتابعة وعلى الأخص في العصرين المملوكي والعثماني، إذ أحاطت أسباب نفسية ومعنوية كثيرة بذات الشاعر، لا أجد مجالاً هنا في التفصيل بها.

إن ما أردت استنتاجه مما تقدم؛ هو أن لغة النص الشعري المتوجه إلى الأماديح النبوية سيطر عليه الوجد الصوفي من جهة، والمحسنات الشكلية كالمربعات والمخمسات، والتشطير من جهة ثانية، وقد سخرت هذه المدائح لتنشد في حلقات الذكر، واحتفالات المولد النبوي الشريف، ومثالنا على ذلك قصيدة الحسين العشماوي التي نظمها على بحر الهزج وفيها يقول:

متى يا ساكني نجد
أطفي عندكم وجدي
دموعي أحرقت خدي   وقلبي حل في جمر

***

بوادي طيبة طبنا
وعن إحساسنا غبنا
حبيبي بالهوا ذبنا   فهل من نظرة تبرى

***

فؤادي في قباكم ظل
ودائي قد غدا معضل
ودمعي لم يزل مرسل   على الخدين كالبحر
غرامي لم يزل ينمو
ومني قد فنا الجسم
فيا من للعلى أُمُّو   أزيلوا بالوفا ضُرِّي
بأرض الأوس والخزرج
كريم بالرضا مُدْرَجِ
فهل يبدو لنا المنهج   إلى ذا السيد الطهر

***

أبا الزهراء يا أحمد

لـــــك الأفـــــضال والـــــسؤدد

فـــــداو جفنـــــي الأرمـــــد　　　ويَـــــسّرْ بالرضـــــا عـــــسري[١]

***

فالشاعر يتوسل الرسول على شاكلة شعراء العصر العثماني، ويجد الراحة في زيارة قبر النبي (ﷺ) ولا يجد راحة إلا وهو في (طيبة) حيث تحلق روحه في العلا، وينفصل عن الدنيا الدنية، ويترك لنفسه حرية التطهر من خلال دلالة الدمع الغزير الذي ينسفح على الخدين ليشكل حيّزاً دلالياً على كثرة الآثام والذنوب، فيشكل بحراً، كل هذا وهو متوجه إلى أرض المدينة المنورة، أرض الأنصار (الأوس والخزرج)، ليكتمل النص بدلالة الغاية؛ أرض المدينة المنورة، أرض الأنصار (الأوس والخزرج)، ليكتمل النص بدلالة الغاية؛

«فـــــداوِ جفنـــــيَ الأرمـــــدْ　　　ويَـــــسِّر بالرضـــــا عـــــسري»

لقد استغرق النص الشعري المخصص للمدحة النبوية الأرض، والمساجد، والأودية، والنبات، والحدث، والفعل، والحركة، بعد أن امتلأ بذكر الرسول (ﷺ)، ورسالة الإسلام، متكئاً على الصفات، والبوح الوجداني الذي يعزز صفات النبي (ﷺ)، والفروض الإسلامية والسنن التي قامت على أساسها، وتوجهت كثير من المدائح النبوية كذلك لوصف أخلاق أهل المدينة المنورة، ورقة مجتمعها، وتوقفت عند أسرار السلوكيات الأخلاقية والوجدانية التي تجذّرت في شخصية إنسان طيبة التي ما برح يتوارثها جيلاً بعد جيل حتى يومنا هذا، وقد أكدت الدراسات الاجتماعية على تميز إنسان يثرب في سلوكه ورقته ومعشره من خلال صفات لازمته، وذلك لأن الرسول (ﷺ) باركهم وسلّم عليهم، ودعا لهم، فاستجاب الله سبحانه وتعالى لدعائه؛ وفي هذا يقول أحد شعراء المدائح [على البحر الطويل]:

وصـــــالكمُ يـــــا أهـــــل طيبـــــة مطلبـــــي　　　وحـــــبُّكمُ دينـــــي وشـــــرعي ومـــــذهبي

شـــــربت حميـــــا حـــــبكم منـــــذ عـــــرفتكم　　　علـــــى ظمـــــأ منـــــي فـــــزاد تلهبـــــي

فـــــلا مـــــوردٌ للعـــــالمين كمـــــوردي　　　ولا مـــــشرب للعـــــالمين كمـــــشربي

***

ومـــــا ذاك إلا أن روحـــــي قـــــد غـــــدت　　　تطيـــــر اشـــــتياقاً نحـــــو ســـــاكن يثـــــرب

تهـــــيمُ بـــــه ألبابنـــــا وقلوبنـــــا　　　وتـــــصبو إلـــــى ذاك الجمـــــال المحجـــــب

***

إذا ذكـــــرت بطحـــــاء مكـــــة عجعجـــــت　　　وإن نظـــــرت أعـــــلام طيبـــــة تطـــــرب[٢]

---

(١) نفسه، ص ٥٩٢.

(٢) مسامرة الندمان، ص ١٥٢ ــ ١٥٣.

إنه يعرض لأخلاق أهل المدينة المنورة، ويصور لطف معشرهم وسماحتهم، ويربط هذا الخلال بهجرة الرسول إلى المدينة، ونصرة أهلها له، واحتضان أصحابه واستضافتهم، لذا حلت عليهم البركة، وانزرعت فيهم الخصال الحميدة، مما حبب الآخرين بهم؛ وقد أورد عمر الرازي في (مؤانسته) الكثير من المدائح النبوية التي تتناول المجتمع المدني، وفي هذا يقول أحد شعراء المدحة النبوية [مخمساً على البحر الخفيف]:

قال لي عاذلي وقد عدت كهلا أنت تسلو عن الهوى! قلت كلا
كيف أسلو وخاطري ما تسلى ورد الشيب والشباب تولى
لم أزر طيبةً وأرض المُصلَّى

يا عذولي قد ذبت من فرط وجدي كيف أصغي لما تقول وعندي
من هوى ليلة بها نلت قصدي عندما لاحت القبابُ بنجد
قلت أهلا بأهل سلع وسهلا

أنتمُ مقصدي وأنتم مرامي فارحموا ذلتي وداووا سقامي
كنت أرجو خيالكم في منامي لكم حرمة وعقد ذمام
لمشوق يشتاق قرباً ووصلا

من حبيبٍ له الشفاعة يفدي لأناس من حَرِّ نارٍ ووَقْدِ
يوم يأتي من كل قرب وبعد يا أهيل العتيق جودوا لعبد
أنتم السادة الكرام الأجلاّ

قل صبري متى يكون التلاقي ورأى الركب قد غدا بالنياق
ثم أطفي من لوعتي واحتراقي حكم الدهر بيننا بالفراق
فلعل الزمان يجمع شملا

قبل موتي أسعى إليه سريعا ورأى معهدا وبيتا رفيعا
حلَّ فيه من حاز حسنا بديعا وأنادي للزائرين جميعا
هذه طيبة، وهذا المصلى

فاشف صبّاً من الغرام سقيما قد أتى طيبة وتلك الرسوما
ورأى معهداً وقبراً عظيماً قد حوى سيدا حليما كريما

أكثـــر العـــالمين جـــوداً وفـــضلاً[1]

إنه يتوجه بخطابه الشعري لأهل المدينة الكرام، فهو يشتاق لـذكراهم، ويحـن لملاقـاتهم، ويتمنـى أن يزورهم أكثر من مرة لأن قلبه تعلق بهم، وعقله هداه إلى شمائلهم، وروحه اطمأنت بين ظهـرانيهم، كمـا يتوسل زيارة قبر النبي، ويطوف بالشواهد والمواقع التي مر بها (ص) وقد أجرى الوجدان مجرى المخمسة الشعرية.

لقد اقتصرت على نماذج من شواهد المدحة النبوية وتوجهاتها إلى طيبة ومعانيهـا، لأن أهـل الفـضل سيوقفون بعض بحوثهم على تجليات المدنية وأمكنتها في المدائح النبوية.

المصادر والمراجع

أ- أولاً: - القرآن الكريم.

ثانياً: - الحديث النبوي الشريف.

ب- الدواوين الشعرية:

١ ــ ديوان بدوي الجبل ــ محمد سليمان الأحمد، منشورات دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٨.

٢ ــ ديوان الذبياني (محمد النبي العربي): منشورات المنشأة الشعبية للنشر والتوزيـع، ليبيـا، ط٢، ١٩٨١م.

٣ ــ ديوان صلاح عبد الصبور: الأعمال الكاملة ــ المجلد الأول.

٤ــ ديوان العشاري: حسين بن علي بن حسين بن فارس العشاري البغدادي، تحقيق: عماد عبد الـسلام رؤوف ووليد عبد الكريم الأعظمي، إصدار وزارة الأوقاف ــ سلـسلة إحيـاء التـراث الإسـلامي (٢٥)، العراق، بغداد، ط١، ١٣٩٧هـ ــ ١٩٩٧م.

٥ ــ ديوان عمر أبو ريشة: دار العودة ــ بيروت ــ ١٩٨٠.

٦ ــ ديوان مجد الإسلام أو [الإلياذة الإسلامية]، أحمد محرم، تصحيح ومراجعة محمد إبراهيم الجيوشي، مكتبة دار العروبة ــ مصر ــ القاهرة ١٣٨٣هـ ــ ١٩٦٣م.

ج- الكتب:

١ ــ الاتجاهات الأدبية الحديثة: ترجمة: جورج طرابيشي، ط٢، بيروت، ١٩٨٠.

(١) نفسه ص١٥٤ ــ ١٥٥ ــ ١٥٦ ــ ١٥٧.

٢ ــ أطلس التاريخ العربي الإسلامي ــ شوقي أبو خليل، دار الفكر، دمشق، ســوريا، ١٤٢٢هــــ ــ ٢٠٠١م.

٣ ــ الخطيئة والتكفير: عبد الله الغذافي، دار سعاد الصباح، الكويت، ط٣، ١٩٩٣.

٤ــ صحيح البخاري: كتاب فضائل المدينة ــ باب حرم المدينة، وصحيح مسلم: كتــاب الحــج: بــاب فضائل المدينة، وينظر مختصر فضائل المدينة المنورة، خليل إبراهيم ملا خاطر العزامي. دار القبلة للثقافة الإسلامية، جدة، ومؤسسة علوم القرآن (بيروت)، ط٣، ١٤٢٢هــ.

٥ ــ ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب: محمد بنيس، دار العودة، بيروت، ط١، ١٩٧٩.

٦ ــ علم النص: جوليا كريستيفا، ترجمة: فريد الزاهي ــ دار توبقال للنشر، المغرب، ط٢، ١٩٩٧.

٧ ــ مختصر فضائل المدينة: دار القبلة للثقافة الإسلامية ــ جدة ــ ومؤسسة علوم القرآن ــ بيــروت، ط٣، ١٤٢٢هــ.

٨ ــ المدينة في الشعر العربي المعاصر: مختار علي أبو غالي، سلسلة عالم المعرفة (١٩٦) الكويــت، ١٩٩٥م.

٩ ــ مسامرة الندمان ومجالسة الإخوان: عمر محمد بن عبد الله الرازي، تحقيق: وليد مشوح، مراجعــة وتصدير علي حمد الله، إصدار مركز زايد للتراث والتاريخ، أبو ظبي، ط١، ١٤٣٢هــ ــ ٢٠٠٣م.

١٠ ــ معرفة الآخر: عبد الله إبراهيم، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط١، ١٩٩٠م.

١١ ــ مكة المكرمة في الشعر العربي: ندوة عام ٢٠٠٥ في القاهرة، مؤسسة يماني الثقافيــة الخيريــة، جائزة الشاعر محمد حسن فقي، عاصم حمدان، القاهرة، ٢٠٠٥.

١٢ ــ النظرية الأدبية المعاصرة ــ رامان سلدن ــ ترجمة: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنــشر والتوزيع ــ القاهرة ١٩٩٨م.

١٣ ــ نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى: بول ريكور، ترجمة: سعيد الغانمي، المركــز الثقــافي العربي، المغرب، ط١، ٢٠٠٣م.

د ـ المجلات:

ــ مجلة المنهل، العدد ٤٩٩، مجلد ٥٤، ١٤١٣هــ ــ ١٩٩٢م.

أصول التربية القيمية عند الغزالي

د.عزت السّيد أحمد(*)

يعد الإمام (**الغزالي**٥٠٥هـ/ ١١١١م) واحداً من ألمع المفكرين العرب والمسلمين وأذيعهم صيتاً، لما نهض به من دور حاسم فعال على الصعيدين الديني و**الفلسفي**، فاستحق على الصعيد الأول لقب حجة الإسلام، «ولعله ــ على الصَّعيد الثاني ــ بشهادة معظم النقاد والمفكرين، الوحيد من بين فلاسفة المسلمين، الذي انتهج أسلوباً فلسفياً مميزاً مستقلاً عن أسلوب المدرسة اليونانيَّة، مفتتحاً بذلك أسلوباً فلسفياً جديداً»(١). «وليس من ريب في أنَّ تجربة (**الغزالي**) الفلسفية تجربة غنية معقدة حية تتسم بالذكاء في كل مجرى ومنعطف وآن»(٢).

الحقَّ أن ثمة مصادر جد كثيرة تطلعنا على حياة الإمام **الغزالي** بمختلف مراحلها، وعلى فلسفته، ولذلك لن نستفيض في الحديث عن حياته وفلسفته، وإنما سنكتفي بالمختصر الوجيز الذي يقتضيه البحث.

(*) أستاذ جامعي سوري.

(١) عزت السيد أحمد: الشك المنهجي؛ من الإمام الغزالي ديكارت ــ ضمن مجلة التراث العربي ــ اتحاد الكتــاب العــرب ــ دمشق ــ العدد ٤٤ ــ ١٩٩١م ــ ص١٢٦..

(٢) الدكتور عادل العوا: المذاهب الفلسفية ــ مطبعة ابن حيان ــ دمشق ــ ١٩٨٦ــ ص١٨٧.

هو **زين الدين محمد بن محمد بن محمد الغزالي**[1] **الطوسي**[2]... والمعروف باسم: **أبي حامد الغزالي** وبلقب حجة الإسلام، ولد سنة ٤٥٠هـ-١٠٥٨م. بدأ بتلقي علوم الدين الإسلامي مبكراً، ثُمَّ الفلسفة، وباشر التَّعليم بنجاحٍ وتفوُّقٍ، وقد درس كما أخبرنا كلّ الفرق الدينية والكلاميَّة والفلسفيَّة دراسة متبصِّرٍ خبير، حتى فقهها وتمكن من الرد عليها، ودحض ما رآه خاطئاً منها بانتقادها من داخلها، لإيمانه بعدم جدوى النقد الخارجي، لأنه يظل سطحياً، بعيداً عن جوهر الموضوع المنتقَد وحقيقته، وقد دفعه إلى ذلك أنَّ صديقاً حكا له أن المتفلسفة «يضحكون على تصانيف المصنفين في الرَّدِّ عليهم، لأنهم لم يفهموا بعد حجتهم»[3] وليخلص من ذلك إلى أن خير السُّبل وأقومها للإنسان هو سبيل التَّصوُّف الذي رَسَمَ لنا معالمه وحدده في أكثر من كتاب، وأبرز ما كان ذلك في كتابيه: إحياء علوم الدين، والمنقذ من الضَّلال.

وعلى رغم أنَّهُ تنكّر لكثير من آراء الفلاسفة ونظريَّاتهم، وعلى وجه التَّخصيص ما يتعارض مع تعاليم الإسلام ومبادئه، إلا أنَّهُ لم يفعل ذلك إلا بتأييد الحجَّة والبرهان المناسبين لكلِّ موقف ومقال، ولذلك ظلّ أميناً للحقيقة، حريصاً عليها، مؤيداً للعلم، مناصراً له، حَتَّى قدَّم لنا دعائم قَوية يقيم عليها بناء المعرفة بناءً سليماً:

١ ـ فلقد وضع للمعرفة منهجاً قويماً.

٢ ـ وللعلم حداً دقيقاً يخلصه من عناصر الغموض واللبس.

٣ ـ وأظهر استحالة الوثوق بالعقل عن طريق العقل نفسه.

٤ ـ وضرب أمثلة جديرة بالاعتبار لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه. وأخرى لبيان إمكان خطأ الحواس.

٥ ـ ورد أساس المعرفة إلى الإلهام لا إلى العقل، إذ لولا الثقة في أن الله لا يمنحنا طبيعة مزيفة لما أمكننا التعويل على العقل في اكتساب المعرفة[4].

وتوفي الإمام **الغزالي** عن عمر يناهز الخمسين عاماً، في الرَّابع عشر من شهر جمادى الآخرة سنة ٥٠٥هـ الموافق لسنة ١١١١م، بعدما قدم لنا عدداً كبيراً جداً من الكتب والرسائل، لعل أهمها: مقاصد الفلاسفة ومعيار العلم وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال وإحياء علوم الدِّين والقسطاس المستقيم وميزان العمل وإلجام العوام عن علم الكلام ومنهاج

---

(١) الغزالي: نسبة إلى صناعة الغزل... وقيل نسبة إلى غزالة من قرى طوس.

(٢) الطوسي: نسبة إلى مدينة طوس، وهي مدينة من مدن خراسان ـ نيسابور... فيها قبر (هارون الرشيد) بظاهر مدينة نوقان بقرية يقال لها (ملياناد).

(٣) الغزالي: المنقذ من الضلال- المكتبة الشعبية ـ بيروت ـ د.ت ـ ص٥٩.

(٤) الغزالي: تهافت الفلاسفة ـ تحقيق سليمان دنيا ـ دار المعارف ـ القاهرة ـ الشاهد من مقدمة المحقق ص٢٣-٢٤.

العارفين... وغيرها الكثير مما يضيق المجال عن ذكره الآن(١) فهو من أكبر المؤلفين حتى قيل إن مؤلفاته قد قُسِّمَت على أيام حياته فخصَّ كلَّ يوم بأربعة كراريس. وقد قام الدكتور **مشهد العلاف** بإحصاء آثار **الغزالي** فوجدها تسعة وأربعين كتاباً صحيح النسبة، وثمانية منحولة، ووزعها على عشرة ميادين هي على التالي الذي رتبه:

أولاً: الفقه.

ثانياً: أصول الفقه.

ثالثاً: علم الخلاف وطرق المناظرة.

رابعاً: الفلسفة.

خامساً: المنطق.

سادساً: فقه الآخرة وتزكية النفس والأخلاق وعلم النفس.

سابعاً: علم الكلام.

ثامناً: الفِرَق والمذهب.

تاسعاً: في السِّيرة الذاتية الفكرية ونقد العلوم.

عاشراً: في جواهر القرآن ودرره(٢).

فلسفة القيمة وتربية القيم عند **الغزالي** جزء من منظومته الفلسفيَّة والدِّينيَّة في آن معاً، ويمكن استنتاجها على نحو خاص من النوعين الرابع والسادس من مؤلفاته وفق تصنيف الدكتور مشهد العلاف، وأعني بها كتب الفلسفة وكتب فقه الآخرة وتزكية النفس والأخلاق وعلم النفس. وقبل أن نعرض فلسفته في تربية القيم أظن أنَّهُ يستحسن أن نلقي نظرة على مفهوم التربية والتربية القيمية.

التربية والتربية القيمية

القيمة بمعنى أولي هي الثَّمن الذي يستحقه الشَّيء. ولأنَّ ثَمَّةَ أشياء لا تباع ولا تشترى، أو لا يكون لها ثمنٌ بالمعنى المادي المعروف أو النقدي تحديداً، تمَّ الانتقال بمفهوم القيمة من المعيار الحسِّي إلى المعيار التَّجريدي؛ أي تَمَّ تحويل الدَّراهم والدَّنانير إلى ما يمكن أن يقابلها بالمعيار المعنوي، فصارت القيمة تعني القَدْرَ الذي يستحقه هذا الأمر أو ذاك. والقَدْرُ هذا تجريدٌ يتجسَّد بأشياء كثيرة تبدأ بهزِّ الرَّأس بإيماءةٍ خفيفةٍ دالَّةٍ على القبول أو الرَّفض، وتمرُّ

(١) للاستزادة في مؤلفات الغزالي يمكن مراجعة كتاب الدكتور عبد الرحمن بدوي: مؤلفات الغزالي ــ وكالة المطبوعــات/ دار القلم ــ الكويت/ بيروت ــ ١٩٨١م.

(٢) الدكتور مشهد العلاف: تصانيف الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي ــ د.م ــ د.ن ــ ٢٠٠٢م.

بابتسامة الرِّضا أو ابتسامة الرَّفض، لتصل إلى النشوة الَّتي تشبه السُّكر أو الرَّعشة الَّتي تزلزل الكيان، أو الغضب الذي قد يوصل المرء إلى ارتكاب جريمة أو عصيان أو غير ذلك.

بهذا المعنى لا شيء لا قيمة له، كل شيء له قيمة، والقيمة بمستوى أوليٍّ من التصنيف تنقسم إلى قيمة نقديَّة، وقيمة معنويَّة. القيمة النقديَّة تخصُّ كل ما يباع ويشترى، ولهذه القيمة فلسفتها ونواظمها وضوابطها، وهي بالمجمل جزءٌ من مباحث علم الاقتصاد. أما القسم الثَّاني وهو ما يخصُّ القيمة المعنوية فيندرج تحت إطارها كلُّ ما يستحق التقدير وما يجب تقديره من دون أن يكون قابلاً للبيع والشراء مثل: الحب، الكره، الصدق، الكذب، الوفاء، الخيانة، البطولة، الشهامة، الكرامة... وغير ذلك. وبهذا المعنى كان قول **جميل صليبا**: «يطلق لفظ القيمة من الناحية الموضوعية على ما يتميز به الشيء من صفات تجعله مستحقاً التقدير كثيراً أو قليلاً، فإن كان مستحقاً التقدير بذاته كالحق، والخير، والجمال، كانت قيمته مطلقة. وإن كانت مستحقاً التقدير من أجل غرض معين كالوثائق التاريخية كانت قيمته إضافية»[(١)]، ويتابع من ناحية أخرى: إنَّ «قيمة الشيء من الناحية الذاتية هي الصفة التي تجعل ذلك الشيء مطلوباً ومرغوباً فيه عند شخص واحد أو طائفة معينة من الأشخاص، مثال ذلك قولنا: إنَّ النسب عند الأشراف قيمة عالية»[(٢)].

في المستوى الثاني من التَّصنيف تنقسم القيمة المعنوية إلى ميادين انتسابها، فكــان لدينا: قيمٌ أخلاقيَّةٌ، قيمٌ دينيَة، قيمٌ اجتماعيَّةٌ، قيمٌ جماليَّةٌ، قيمٌ سياسيَّةٌ، قيمٌ روحيَّة... وغير ذلك. وهذه القيم جميعها تندرج تحت إطار البحث الفلسفي، وبهذا المستوى ظهرت القيمة بوصفها اصطلاحاً فلسفيّاً «اتخذ في الفكر المعاصر دلالة متخصصة تعبر عن ميدان محدد هو فلسفة القيم»[(٣)].

ولكن أنواع القيم المذكورة ليست موضع اتفاق الفلاسفة، فإذا كان مثلث القيم الأفلاطوني؛ الحق والخير والجمال، قد حظي بشيء من الرضا والقبول ردحاً طويلاً من الزمن، فإن ذلك لم يحل دون الكلام في أنماط وأنواع أخرى، فقد «أضاف بعضهم القيمة الدينية، وتابع آخرون بإضافة القيم النَّفسيَّة والقيم التَّاريخيَّة، وثمَّةَ من أضاف قيم اللذة أيضاً، والقيم الجماليَّة والنفعيَّة والخلقيَّة والدِّينيَّة والمنطقيَّة...»[(٤)].

---

(١) جميل صليبا: المعجم الفلسفي ــ دار الكتاب اللبناني ــ بيروت ــ ١٩٩٤م ــ مادة قيمة.

(٢) م. س ــ ذاته.

(٣) محمد الزايد: مادة قيمة ــ ضمن الموسوعة الفلسفية العربية (الاصطلاحات والمفاهيم) .ــ معهد الإنماء العربي ــ بيروت ــ ١٩٨٦م ــ ص ٦٨٢.

(٤) الدكتور صلاح قنصوه: نظرية القيمة في الفكر المعاصر ــ دار الثقافة للنشر والتوزيع ــ القاهرة ــ ١٩٨٧م ــ ص ٤٨.

القيم التي قدّم **الغزالي** رؤيةً لتربيتها قد تكون الأقرب إلى القيم الأخلاقيَّة، ولكنَّها تدور في فلك المثلث الأفلاطوني، ولا تبتعد عن القيم الاجتماعيَّة ولا الدينيَّة ولا الرُّوحيَّة... وهذه القيم تقوم بالتَّربية وتتعزز بها، والتربية بوصفها اصطلاحاً علميّاً غير سهلة التحديد بإطارٍ منطقي جامعٍ مانع، ذلك أنَّ أبعاد مفهوم التَّربية ومضامينه متباينة الدَّلالات بتباين الاتّجاهات الأيديولوجيَّة، والمدارس التَّربويَّة، والميادين العلميَّة، التي تخوض غمار الحديث فيها والتَّعامل معها.

التَّربية إحدى ضروب النَّشاط الإنساني الرَّائية إلى صقل خصائص شخصيَّات الأفراد وتهذيبها على نحو يؤهِّلهم للتَّعايش مع بيئاتهم الطَّبيعيَّة والمجتمعيَّة بحوامِلها المختلفة: الفكريَّة والأخلاقيَّة والاجتماعيَّة والجماليَّة والنفسيَّة والدِّينيَّة والأدبيَّة... والتَّربية هنا هي النَّاظم الدَّائم لقيم الإنسان عامَّة والقيم الخاصَّة بهذا الميدان أو ذاك، بمعنى أنَّ التَّربية هي التي تختصُّ ببناء المعطيات والمفاهيم التي تنبني عليها معايير الفرد في تقويم أي فكرة أو مفهوم أو موضوع، وتعديل هذه المعطيات مع تغير الظَّرف والزَّمان والحال، وهذا ما ينطبقُ على التَّربية القيمية عامة وتربية القيم الأخلاقيَّة، والاجتماعيَّة، والجماليَّة، والسِّياسيَّة وغيرها من ضروب التَّربية. ولكنَّنا سنخصُّ كلامنا بالتَّربية القيمية عند الغزالي من خلال بعض القيم العامَّة وخاصَّة منها الأخلاقيَّة والاجتماعيَّة.

يظنُّ كثيرون أنَّ التَّربية بمجملها إنَّما تنحصرُ في السَّنوات الأولى من حياة المرء، ومدار كيفيَّتها على الأوامر والنَّواهي، وهذا في اعتقادنا محضُ خطأ شاع وانتشر، ويمكن أن نثبتَ ذلكَ لغةً واصطلاحاً على النَّحو التَّالي:

التَّربية في اللغة العربيَّة تفيد كلَّ تغذية إنمائيَّة: ماديَّة أو معنويَّة، ومن ذلك يقال: «ربَّيتُ فلاناً وتربَيـــته، ويقال هذا لكلِّ ما ينمَّى كالولد والزَّرع وغيرها»[1]، أمَّا في اللغة اللاتينيَّة ـــ أصل اللغات الأوربيَّة ذات الجذر اللاتيني ـــ فالأصل اللغوي فيها: ربَّى = Educare يعني قادَ أو وجَّه نحو هدف ما، ولو تتبَّعنا مشتقَّات هذا الجذر في اللغات الأوربيَّة اللاتينيَّة الجذر لوجدناها كلَّها تشيرُ إلى التَّهذيب والتَّنمية والإصلاح والتَّعلُّم والتَّدريب، وغيرها مما يندرج في إطارها[2]، وهذا يعني بصورة أو بأخرى أنَّ التَّربية غير مقتصرة على مرحلة عمريَّة محدَّدة وهي عمليَّةٌ دائمة ما دام الإنسان؛ يتلقَّاها بطرائق مختلفة ومتعدِّدة، ومن مصادر كثيرة غير محدَّدة.

---

(١) ابن منظور: لسان العرب ـــ مادّة: ربى.
(٢) انظر ذلك في المعاجم اللغويّة الأوربيّة المختلفة.

أمَّا الاصطلاح فهو رهنُ الاتِّفاق، ولا يوجدُ حتَّى الآن اتِّفاقٌ على تحديد معنى التَّربية تحديداً منطقياً، ولا على السن التي تكون فيها، وثمَّة اتّجاهاتٌ كثيرةٌ ترجِّحُ ما ذهبنا إليه من أنَّ التَّربية عمليَّةٌ دائمةٌ ترافقُ الإنسانَ طوال حياته. أي أنَّ هذه العمليَّة التَّهذيبيَّة، الاصلاحيَّة، التَّقويميَّة ترافقُ الإنسان ما دام على قيد الحياة، ذلكَ أنه لا يفتأ كلَّ يومٍ مصادفاً ما يهذِّبُ لديه سلوكاً أو يقوِّمُ لديه أَوَداً أو يصلح فيه خطأً.

على هذا الأساس يجب أن نبين هنا أنَّنا سنبحث في تربية القيم وفق ما أشرنا إليه ولن نعنى بارتقاء القيم أو تغييرها أو تطويرها، لأنَّ «عملية ارتقاء القيم وتطويرها وتغيرها عملية معقدة تدخل فيها عوامل أخرى كثيرة»(١) مختلفة كلياً عن عملية تربيتها لدى الإنسان، تنصب على بنية القيمة، بينما نحن نريد البحث في عملية نقلها وترسيخها عند الإنسان اعتماداً على موقف **الغزالي**.

واجبات المتلقي

إذا كان المعلم أو المربي، إلى جانب البيئة الاجتماعية والثقافية والجمالية... يمارس الأثر الحاسم في بناء المنظومة القيميَّة لدى الطفل، فإن تربية القيم بعد المرحلة الأولى من عمر الإنسان، تحتاج إلى طفل، طالب علم تتوافر فيه مجموعة من الشروط حتى تكون عملية تربية القيم وتهذيبها عملية ناجعة، ذلك أنَّ القيم، كما قال **زكي نجيب محمود**، «تقوم في نفس الإنسان بالدور الذي يقوم به ربان السَّفينة؛ يجريها ويرسيها عن قصد مرسوم، وإلى هدف معلوم»(٢).

وقد أدرك الفيلسوف **الغزالي** هذه الحقيقة وانتبه إليها في فوضع رسالة صغيرة حملت عنوان: أيُّهَا الولد، التي يحسبها الكثيرون رسالة في التربية الدينية للطفل، وهذا أمر لا ننفيه، ولكننا لا نراه الغرض النهائي للرِّسالة، فهي رسالة في الضَّوابط والشروط التي يجب أن تتوافر في المرء الذي يريد أن يتربى على قيم معيَّنة؛ أخلاقيَّة، دينيَّة، اجتماعيَّة، أدبيَّة، فنيَّة، علميَّة... وسيبدو جليّاً كيف أنَّ هذه الشُّروط التي يتناولها **الغزالي** لا تخصُّ طالب التَّربية الدِّينيَّة وحده، وإنَّما تخصُّ أي راغب في تربية أيِّ نمط من أنماط القيم. ولكن هذه الرِّسالة للأسف لم تلق ما تستحقُّه من العناية والاهتمام، وربُّما عنوانها هو السَّبب.

أيُّهَا الولد هو عنوان الرِّسالة، والأولى بها فيما أظنُّ أن تسمَّى: أيُّهَا المتعلم. والنِّداء دائماً موقوف على طلب، أي إنَّ **الغزالي** يوجه رسالة إلى المتعلم، وكانت هذه الرِّسالة نحواً من

(١) الدكتور عبد اللطيف محمد خليفة: ارتقاء القيم ــ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة) ــ الكويت ــ نيسان ١٩٩٢م ــ ص٣٣ ــ ٣٤.

(٢) زكي نجيب محمود: فلسفة وفن ــ مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٦٣م ــ ص٦٤.

ست وعشرين نصيحة هي عماد منهج تربوي وفلسفة تربوية في الوقت ذاته. فتراتب النّصائح تبعاً لمضمونها ينطلق من رؤية منهجية، أو قل يقوم على منهج متماسك الخطى متسقها، يصلح أن يكون هيكل منهج أو ضوابط تربوية منهجيَّة تصلح لتملأ بمضامين تربوية أُخْرَى. وفي الوقت ذاته كان مضمون هذه النّصائح جزءاً من الفلسفة الأخلاقيَّة أو القيميَّة الّتي دعا إليها.

سبب هذه الرِّسالة أنَّ أحد تلاميذ **الغزالي** قد «اشتغل بالتَّحصيل وقراءة العلم، حَتَّى جمع من دقائق العلوم، واستكمل فضائل النَّفس»[1]، وتساءل بعد ذلك عما يفعله بهذه العلوم الّتي تعلمها، وما الذي يستفيده منها، وكيف يستفيد منها... ووجَّه بذلك رسالة إِلَى شيخه **الغزالي**. ولذلك قلنا من الأَولى أن تسمَّى الرِّسالة: أَيُّهَا المتعلم. وإنّما سماها المؤلف: أَيُّهَا الولد، لأنَّهُ وجهها إِلَى تلميذه الذي هو بمنزلة ولده. وهو إذ يناديه أَيُّهَا الولد إنَّما يريد أن يؤكد صفاء نصحه وإخلاصه فيه لأنَّهُ من والد إِلَى ولد، وليس يضنُّ والدٌ بخير عليٍ من ولد.

إذن، حَتَّى نفهم الرِّسالة يجب أن ننتبه إِلَى أنَّها موجَّهةٌ إِلَى من تعلَّم، ومن يتعلم، ليعرف قيمة العلم، وواجبه تجاه علمه، وكيف يجب أن يستفيد من علمه. أي إنَّ **الغزالي** يضع هنا في هذه الرِّسالة الشروط الواجب توافرها فيمن يريد أن يتلقَّى تربية قيميَّة في أيِّ ميدانٍ من ميادين القيم، وهذا ما سنعرضه من خلال هذه الخطوات الّتي بنيناها من منطق الرِّسالة.

الخطوة الأولى: تركيز الاهتمام

توجيه الاهتمام أو تركيزه هو الخطوة الأولى والأكثر أهمية لأنها الأساس الذي تنبني عليه الشَّخصيَّة، وهذا الأساس كما رأى **الغزالي** هو: «ترك المرء ما لا يعنيه»[2]، وقد بنى هذه القاعدة على الحديث النبوي «مِنْ حُسْنِ إِسْلامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لا يَعْنِيهِ»[3]. وترك المرء ما لا يعنيه قاعدة عامَّة تصحُّ في الأخلاق والأذواق وطلب العلم... لأنَّ في ذلك إضاعة للوقت، وتعرّضاً للخطأ، وخطر الزلل، والملامة أو التوبيخ من الآخرين. وربط بهذه القاعدة أو الأساس أساساً آخر هو أنَّ المطلوب من الإنسان هو الخير، ولذلك تابع **الغزالي** قائلاً: «من جاوز الأربعين ولم يغلب خيرُه شرَّه فليتجهَّز مقعده إِلَى النَّار»[4]. وكأنَّ **الغزالي** أراد أن يقول من ذلك إنَّ حمل القيم؛ قيم الخير، ضرورة وواجب على الإنسان لأنَّ حمل هذه القيم والتزامها في السُّلوك هو الذي يجعل من الفرد عضواً محموداً في المجتمع.

---

(١) الغزالي: أيها الولد ــ دار لؤي للطباعة والنشر والتوزيع ــ دمشق ــ ١٩٩٦م ــ ص٢٥.

(٢) م. س ــ ص٢٧.

(٣) هذا الحديث من رواية الترمذي تحت الرقم /٢٣١٨/، وقد رواه أحمد بن حنبل في مسنده تحت الرقم /٢٠١/.

(٤) الغزالي: أيها الولد ــ ص٢٨.

الخطوة الثانية: الاستعداد النفسي

الخطوة الثانية التي يجب توافرها في طالب العلم، أي من يرغب في بناء منظومته القيمية، والَّتي تمثل الأساس الثاني للتربية، هي في الوقت ذاته أساس منهجي وخطوة تربوية، وهي ما يمكن تسميتها الاستعداد النفسي لتقبل القيم، أو تقبل السُّلوك الأخلاقي أو السُّلوك التربوي المطلوب، «فالنَّصيحة سهلة، كما يقول، والمشكلة قبولها»[1]. وهذا يعني أَنَّهُ إذا لم يكن لدى المرء استعداد لتقبل السلوك فإنَّهُ لن يستطيع القيام به، ويعني من جهة أُخْرَى أنَّ على المربي أن ينظر في أمر الرَّغبة أو الاستعداد حتَّى يستطيع أن يؤدِّي رسالته التربوية. فإذا لم تكن الرغبة موجودة وجب عليه تحبيبها إلَى قلب المتعلم. ولا يكتفي الغزالي بوجوب تحقق الاستعداد النفسي عند المتلقي بل يتابعه بوجوب المثابرة النابعة من الرغبة والمحبة، فالتعلم من غير متابعة بالعمل به ستكون عبثاً وكلاً، ولذلك يقول: «ومن لا يعلم هذا القدر أنه حين حصَّل العلم إذا لم يعمل به يكون عليه آكد»[2]، ويؤكِّد ذلك بالحديث النبوي: «أَشَدُّ النَّاسِ عَذاباً يَوْمَ القِيامَةِ عَالِمٌ لَمْ يَنْفَعْهُ الله بِعلْمِه»[3].

الخطوة الثالثة: العمل والممارسة

ربط **الغزالي** العمل بالعلم بالاستعداد النفسي لتقبل المعرفة لأنَّ الاستعداد للتقبل من دون السعي للعمل بما تم تعلمه لن يكون ذا جدوى، ولكنه مع ذلك أفرد للعمل بما يتم تعلمه، أي لممارسة القيم التي يتلقاها المرء ويتعلمها، بنداً خاصّاً هو العمل والممارسة، وهو قلب المنهج، ولبُّ المطلوب تربويّاً. وقد أخذ هذا القلب أكثر من ثلثي النصائح، أي ثلثي الرسالة. فبدأ أوَّلاً بأنَّ التعلم من غير استخدام العلم وتوظيفه لا معنى له ولا قيمة ولا فائدة، بل إنَّهُ عبءٌ يثقل كاهل حامله ويكون كَلاًّ عليه في الأولى والآخرة. ويشبه ذلك تشبيهاً جميلاً على عادته في التشبيهات البليغة، فيقول: «لو كان على رجل في برية عشرة أسياف هندية، مع أسلحة أُخْرَى، وكان الرَّجل شجاعاً وأهل حرب، فحمل عليه سبعٌ عظيمٌ مهيبٌ... هل تدفع الأسلحة شرَّه منه بلا استعمالها وضربها... ومن المعلوم أنها لا تدفع إلاَّ بالتحريك والضرب؟»[4]. وتابع شاهده بالانتقال إلى العلم ذاته فقال: «فكذا لو قرأ رجلٌ مئة ألف مسألة

---

(١) م. س ــ ص٢٩.

(٢) م. س ــ ذاته.

(٣) هذا الحديث ذكره الهندي في كنز العمال تحت الرقم /٢٨٩٧٧/، وذكره المنذري في الترغيب والترهيب تحت في الجزء الأول تحت الرقم /١٢٧/.

(٤) الغزالي: أيها الولد ــ ص٣١.

علمية، وتعلمها، ولم يعمل بها، لا تفيده إلا بالعمل»[1]، ووصل به أمر الحضّ على العمل أن استشهد بقول **الحسن البصري**: «طلب الجنة بلا عمل ذنبٌ من الذنوب»[2].

وإن تساءل المرء عن العمل كيف يكون؟ وإلى ماذا يستند أجابه **الغزالي** بقوله: «العلم بلا عمل جنون، والعمل بلا علم لا يكون»[3]، وقد توسَّع كثيراً في هذه الرسالة في تبيان وجوب العملَ بالعلم حتى يمكن القول إنَّ الرِّسالة تكاد تكون في وجوب ربط العلم بالعمل، وربط العمل بالعلم، فلم يترك صورة أو مثالاً أو شاهداً يعزز إيضاح وجوب عمل المرء بما يتعلمه، أي تطبيق ما يعلمه، حتى ذكره.

الخطوة الرابعة: المراجعة والتقويم

هي المراجعة والتقويم، فعلى المرء دائماً أن ينظر فيما فعل ويفعل، ويقوِّم أفعاله وسلوكاته وأعماله، وسند **الغزالي** في ذلك قول **عمر بن الخطاب**: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسَبوا، وزِنُوا أعمالكم قبل أو توزنوا»[4]. حتَّى إذا كان على صواب عزَّز صوابه، وإذا أخطأ المرء صوَّب خطأه، ويستشهد لذلك بقوله ﷺ: «الكَيِّسُ مَنْ دَانَ نَفْسَهُ»[5].

إنَّ المراجعة والتقويم من أهم الخطوات التي يجب على المتلقي والمربي الوقوف عندها لأنها هي التي ترسخ السلوك الصحيح، أو القيمة الصَّحيح، وتقوِّم السلوك الخاطئ أو الممارسة أو الفهم الخاطئ للقيمة، ولذلك بالكاد نجد فلسفة تربوية أو مذهباً تربويّاً لم يركز على هذه الخطوة، بل حتى العملية التعليمية لا تكتمل من دون هذه الخطوة.

الخطوة الخامسة: تحديد غاية القيمة

الخطوة الخامسة من الواجبات الملقاة على عاتق المتلقي هي تحديد غاية القيمة المتلقاة أو المتعلمة، وتحديد غاية الفعل القائم على هذه القيمة؛ أخلاقيَّة أو دينية، أو اجتماعية...، أو

---

(١) م. س ـ ذاته.

(٢) م. س ـ ص٣٨.

(٣) الغزالي: رسالة؛ أيها الولد ـ ص ٤٣.

(٤) بدأ الغزالي هذا النص بقوله: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم...»، ولكن هذا الكلام حسبما أشار المحقق في الحاشية ليس حديثاً نبويّاً، وإنما هو من كلام الفاروق عمر بن الخطاب رضي الله عنه بلفظ: «حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا، وتزينوا للعرض الأكبر، وإنما يخف الحساب يوم القيامة على من حاسب نفسه في الدنيا». وقيل هو من كلام علي بن أبي طالب رضي الله عنه بلفظ: زنوا أنفسكم من قبل أن توزنوا، وحاسبوها من قبل أن تحاسبوا، وتنفسوا قبل ضيق الخناق...». انظر الرسالة ـ ص٣٨.

(٥) الغزالي: رسالة؛ أيها الولد ـ ص ٣٨.والحديث من رواية أحمد في المسند ج٤/١٢٤. ورواه ابن ماجة بالرقم (٤٢٦٠). ورواه الترمذي بالرقم (٢٤٦١)، ورواه آخرون أيضاً من علماء الحديث.

بمعنى أكثر عموميَّة تحديد الغاية المعلَّقة على السُّلوك التَّربوي المطلوب. ويصدق ذلك على أيِّ فعل وسلوك؛ التَّعلُّم والعمل... العبث هو ألاَّ يكون وراء الفعل أو السُّلوك أيُّ غاية أو هدف، والعبث مذموم. أمَّا إذا كان هناك هدف فقد يكون محموداً وقد يكون مذموماً. **الغزالي** يعنِّفُ على من كانت غايته الاستعراض والكبْر والمباهاة والغرور.... ويهنئ من كانت غايته تهذيب أخلاقه والتَّحكُّم في نفسه وضبطها بضوابط العقل. ويعزز **الغزالي** هذه الخطوة بنصيحة مستقلة يقول فيها: «عِشْ مَا شئْتَ فَإِنَّكَ مَيِّتٌ، وَأَحْبِبْ مَا شئْتَ فَإِنَّكَ مُفَارِقٌ، وَاعْمَلْ مَا شئْتَ فَإِنَّكَ مَجْزِيٌّ بِهِ»[(١)]. ليؤكِّد من خلالها أنَّ كلَّ ما يقوم الإنسان سينعكس عليه وحده، إن خيراً فخير، وإن شرّاً فشر.

الخطوة السادسة: الاندفاع والحماسة

بعد تحديد غاية الفعل القيمي أو الأخلاقي، وهي الخطوة الخامسة في المنهج التَّربوي ومقاصد التَّربيَّة عند الغزالي، تأتي **الخطوة السادسة** المكمِّلة لها، وهي التَّسلُّح بالحماسة والاندفاع في سلوك الخير، مع التَّنبيه إلى مقوِّمات الإنسان ومواضع الكسب الحقيقي فيها، وهنا يبدو المنحى الصُّوفي **للغزالي، فهو يركز على الرُّوح** في انعتاقها من أسر البدن، وعلى قهر حاجاتها المرتبطة بالبدن، يقول: «اجعل الهمَّة في الرُّوح، والهزيمة في النَّفس، والموت في البدن»[(٢)]. ولكن النـزوع الصُّوفي لفيلسوفنا بعيد عن شطط الشَّطحات والخرافات الَّتي ادعاها فريق من النَّاس سَمَّوا أنفسهم بالصُّوفيَّة، ولذلك تجده يحذِّر من مغبَّة الانزلاق وراء هؤلاء، فيقول: «ينبغي لك ألا تغترَّ بشطح وطامات الصُّوفيَّة»[(٣)].

الخطوة السابعة: اختيار المربي

الخطوة السابعة التي يصح أن تكون الأخيرة؛ الأخيرة منهجيّاً وقيمة تربويَّة في الوقت ذاته. وتتمثل هذه الخطوة بعنصرين متلازمين هما اختيار المربي والوفاء.

قَدْ يبدو أَنَّهُ من الغريب أن يكون اختيار المربي هو آخر خطوات التَّربية منهجيّاً أو قيمة تربوية، لأنَّهُ من المفترض نظريّاً أن يكون اختيار المربي هو أوَّل الخطوات لا آخرها. هذا صحيح من النَّاحية النَّظريَّة، ولكن من النَّاحية النَّظريَّة ذاتها، وهي الَّتي انطلق منها **الغزالي** يكون اختيار المعلم أو المربي بعد كلِّ الخطوات السَّابقة هو الصَّواب، لأنَّ المرء يختار المهني الذي يحتاج إليه بعد أن يقرِّر ما يريد صنعه. وفي نظر **الغزالي** أنَّ اختيار المعلم أو

(١) الغزالي: رسالة؛ أيها الولد ــ ص ٤١.
(٢) م. س ــ ص ٤٤.
(٣) م. س ــ ص ٥٣.

المربي يكون بعد أن يقرِّر المرء ما الذي يريد أن يتعلمه أو يتربى عليه من فعل أو سلوك أو خلق... وبهذا المعنى تكون هذه الخطوة خطوة نهاية الدَّائرة ونقطة بدايتها في الوقت ذاته.

وبالفهم ذاته يمكن النظر إلى العنصر الثاني من هذه الخطوة وهو الوفاء للمعلم وحمل العرفان له. وهذه مسألة مهمَّةٌ جداً لا على الصَّعيد الأخلاقي وحده وإنَّما على الصَّعيد المعرفي، فإن لم ينطلق المرء من حبِّ المعلم وإقرار فضله والوفاء له فإنَّهُ سيفتقر إلى قابلية الفهم والتَّعلم منه، وإن لم يشكره بعد الفراغ من التَّعلم على يديه فإنَّهُ سيكون جاحداً ناكراً للفضل والمعروف والجميل... وبهذا المعنى سيكون الوفاء للمعلم سابقاً على اختياره وسابقاً على التَّعلم، ويكون في الوقت ذاته نتيجة له وخاتمة، أي سيكون هذا العنصر أيضاً نقطة نهاية الدائرة وهي ذاتها نقطة البداية.

دعائم التربية القيمية

إن إيمان **الغزالي** بإمكان تربية الأخلاق، الأخلاق خاصَّةً والقيم عامَّة، وتغييرها وإصلاحها... يقودنا إلى فكرة جديدة هي التَّربية أو التَّنشئة الأخلاقية والقيميَّة. وقد رسم لنا الفيلسوف منهجاً تربوياً واضحاً لتربية الإنسان أخلاقيّاً، ولم يقتصر في رسم هذا المنهج على المراحل المبكرة من حياة الإنسان وحدها. وإنَّما تعدَّاها إلى كلِّ مراحل حياته، وما سبق وتحدثنا فيه من إمكان تغيير الأخلاق وإصلاحها وتهذيبها يمكن أن نعدَّه تربية أخلاقية وقيميَّة للإنسان اليافع والرَّاشد، الذي بإمكانه أن يسلك أكثر من سبيل لمعرفة العيوب وتقويمها، وليس هذا فحسب بل إنه وضع لكل فضيلة أخلاقيَّة طرقها الخاصة التي تساعد على تنميتها وتعزيزها، كما بَيَّنَ كيفيَّة التَّخلص من الرَّذائل كلٌ على حدة، وهذا ما يستحقُّ أن يوقف عنده وقفةً مستقلَّةً تحت عنوان القيم الأخلاقيَّة. أما الآن فسنتناول التنشئة الأخلاقية والقيميَّة عند الأطفال عامَّةً، ذلك أن هذه التَّربية أو التَّنشئة هي الأساس في تكوين رجل المستقبل وترسيخ القيم الأخلاقيَّة في نفسه.

إنَّ تتبع الخطوات التي أثارها الإمام **الغزالي** لتحديد منهجه في التَّربية الأخلاقيَّة وضبطه يُنبئنا عن مبلغ عنايته واهتمامه بالجانب الأخلاقيِّ والقيمي، ودرايته بفعاليته في حياة الإنسان، كما يكشف بوضوحٍ عن أصالة **الغزالي** في هذا الجانب والمتمثلة خاصَّةً بالرَّبط بَيْنَ التَّصوُّف والفعالية الأخلاقيَّة، أو توجيه الأخلاق لتنحو منحى صوفيّاً، متَّشحة بوشاح روحي يضفي عليها طابعاً جديداً على نحوٍ تغدو معه الممارسة الأخلاقيَّة جزءاً صميميّاً من الحياة الرُّوحية للإنسان.

أولاً: نقاء النفس

يرى الإمام **الغزالي** أنَّ النَّفس البشريَّة صفحة نقيَّة بيضاء تقبل كلَّ نقش وصورة تعرض عليها. وها هو ذا يصف القلب الطَّاهر للطفل بأنَّهُ «جوهرةٌ نفيسةٌ ساذجةٌ خاليةٌ من كلِّ نقش وصورة، وهو قابلٌ لكلِّ ما نقش ومائل إلى كلِّ ما يمال إليه ــ أي إنَّ الإنسان يُخلق قابلاً للخير والشَّر ــ فإن عُوِّدَ الخير وعلمه نشأ عليه وسعد في الدُّنيا والآخرة، وإن عُوِّدَ الشَّرَّ وأُهمل شقي وهلك»[١] الأمر الذي يعطي التَّربيةَ أهمَّ أثرٍ في تكوين الإنسان وبناء شخصيَّته وتحديد معالمها وأبعادها. وكثيراً ما ألحف **الغزالي** على ضرورة العناية بالأطفال وحسن توجيههم لما أدركه من أهمية التَّربية وأثرها الحاسم في بناء شخصيَّة الطِّفل.

والحق أن هذه الفكرة ذاتها ــ فكرة نقاء النفس ــ هي الفكرة المحورية التي بنت عليها المدرسة التَّجريبيَّة الإنجليزيَّة بنيانها الفلسفي[٢]، وبهذا المعنى ذاته يقول **جون لوك**[٣]: «إنَّ النفس في الأصل مثل لوح مصقول لم ينقش فيه شيء، وإنَّ التَّجربة هي التي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعاً»[٤] ويبدو التَّشابه بينهما واضحاً جليّاً.

ولكن **الغزالي** يرى من جهة ثانية أنَّ الإنسان مفطورٌ على الميل إلى القيم الأخلاقيَّة الإيجابيَّة، وإلى الخير عامَّةً، ميلاً غريزيّاً، وليس من تناقض البتة هنا كما يلوح به ظاهر القول «فإذا كانت النفس بالعادة تستلذ الباطل وتميل إليه وإلى المقابح فكيف لا تستلذ الحقَّ لو ردت إليه مدة والتزمت المواظبة عليه؟ بل ميل النَّفس إلى هذه الأمور الشنيعة خارج عن الطَّبع. يضاهي الميل إلى أكل الطِّين فقد يغلب على بعض النَّاس ذلك بالعادة، فأمَّا ميله إلى الحكمة وحب الله تعالى ومعرفته وعبادته فهو كالميل إلى الطَّعام والشَّراب»[٥].

وثَمَّةَ تشابهٌ أيضاً هنا بَيْنَ **الغزالي ولوك** فعلى الرَّغْمِ من أنَّ الأخير حاول أن يبرهن «على وجود الله وعلى ماهيته في آنٍ واحدٍ من دون حاجةٍ إلى معنى غريزي. ــ إلا أنَّهُ ــ قرَّر أنَّ

---

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ ج٣ ــ ص ٧٢ ــ ٧٤.

(٢) المدرسة التجريبية الإنكليزية، وتسمى أيضاً المدرسة الحسية وكذلك المدرسة الاختبارية، ومن ألمع أعلامها (توماس هوبس ١٥٨٨-١٦٧٩) و (جون لوك- ١٦٣٢-١٧٠٤) و)جورج باركلي ١٦٨٥-١٧٥٣)؛ و (ديفيد هيوم ١٧١١-١٧٧٦).

(٣) جون لوك ــ John Locke فيلسوف إنجليزي من أتباع المذهب التجريبي، وهو مفكر سياسي أيضاً، ولد عام ١٦٣٢م، وتوفي عام ١٧٠٤م، من أشهر آثاره رسالتان في الحكم الذي كان محط إعجاب الأمريكيين الذين تأثره به تأثراً كبيراً.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ــ دار القلم ــ بيروت ــ د.ت ــ ص١٤٥.

(٥) م.س ــ ١٤٩.

عقلنا يجهل الكُنه ولا يدرك سوى الظاهر. فهو يعود إلى فطرة العقل على رغمه ومن دون أن يشعر»(١).

ويبدو من خلال هذا النَّص أنَّ **الغزالي** ظلَّ مخلصاً لما ذهب إليه من نقاء النفس، تأكيداً منه على الحرية والاختيار، ولذلك نجد من يستلذُ بالباطل كما نجد من يستلذُ بالحقِّ، وإنَّما هذا الميل الفطري إلى الحق بمنـــزلة برهان على وجود الخالق الذي خلق مع الإنسان ما يقوده إليه.

ومن ذلك نرى أنَّ التَّربية بقدر ما هي مهمة وضروريَّة، ومعقدة أيضاً، فإنها سهلةٌ يسيرةٌ إن كانت تسير في الطَّريق الصَّحيح لأنَّ المربي لن يجد صعوبةً بالغةً في إيصال الصَّواب إلى النَّفس لأنَّها تميل إليه بطبيعتها.

ثانياً: البدء المبكر

مما ينسب للإمام **علي بن أبي طالب** كرم الله وجهه قوله في واحدة من القصائد الجميلة:

حَـــرِّضْ بَنِيْـــكَ عَلَـــى الآدَابِ فِـــيْ كَيْمَا تَقَرَّ بِهِمْ عَيْنَـــــاكَ فِـــيْ الكِبَـــرِ

وَإِنَّمَـــــا مَثَـــــلُ الآدَابِ تَجْمَعُهَـــــا فِيْ عُنْفُوَانِ الصِّبَا كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَــرِ

وهذه الأبيات في حقيقة الأمر توسيع للحكمة العربية الشهيرة: «العلم في الصِّغر كالنقش في الحجر»، وإذا كان من السهل القول إنَّ العرب أدركت قيمة العلم في الصغير وأهميته وخطورته، فليس من السهل القول إنَّ الأمم الأخرى لم تدرك هذه الحقيقة وأهميتها، ولن نجول في التاريخ لنثبت هذه الحقيقة لأنها بحكم البداهة التي اكتشفتها البشرية مبكراً، ولا عجب لذلك أن نجد **حمورابي** في مطالع التاريخ يسخر جهود الدولة لفتح المدارس لتعليم الصبية.

ولقد أدرك **الغزالي** هذه الحقيقة وأفرد لها الكثير من المواضع في كتبه، ورأى وجوب أن يراعى في تربية الأطفال توجيههم إلى تمثُّل القيم الأخلاقيَّة الإيجابيَّة، أو الفضائل، أو القيم الإيجابيَّة عامَّة. وحثُّهم على النفور من القيم الأخلاقيَّة السَّلبيَّة، أو الرَّذائل على اختلاف أنواعها وتباين تسمياتها، فيحذِّر من الجشع والطَّمع والكبر والكذب والنفاق واللعن والسَّب والسَّرقة والفحش والخيانة... وما جرى في مجرى هذه الرَّذائل. ويحبب إليه الصِّدق والأمانة والإخلاص والتَّواضع والوفاء والتَّأدُّب في معاملة الآخرين... وهلمَّ جراً من هذه الفضائل «فإذا كان النَّشوء صالحاً كان هذا الكلام عند البلوغ واقعاً مؤثراً ناجعاً يثبت في قلبه كما

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ـــ م.س ـــ ص٥٩.

يثبت النَّقش في الحجر. وإن وَقَعَ النُّشوء بخلاف ذلك حتَّى آلف الصَّبي اللعب والفحش والوقاحة وشره الطَّعام واللباس... نبا قلبه عن قبول الحقِّ نبوة الحائط عن التُّراب اليابس»[١]. وهذا ما أعاد التعبير عنه الشَّاعر **محمد المعولي**[٢] الذي يقول معارضاً شعر الإمام **علي**:

تَعَلَّمِ الْعِلْمَ حَقّاً يَا فَتَى عُمَرِ ... وَلا تَدَعْ فَصْلَهُ مَا دُمْتَ فِي الصِّغَرِ
فَالْعِلْمُ سَهْلٌ إِذَا مَا كُنْتَ فِي صِغَرٍ ... وَغَيْرُ سَهْلٍ إِذَا مَا كُنْتَ فِي الْكِبَرِ
وَالْعِلْمُ أَثْبَتُ لِلْفِتْيَانِ مَنْفَعَةً ... قَدْ كَانَ تَعْلِيْمُهُمْ كَالنَّقْشِ فِي الْحَجَرِ

لم يكن **الغزالي** آخر من أكَّد هذه الحقيقة، وإذا كانت النظريات العلمية والتربوية التي تؤكد هذه الحقيقة قد تنوعت وتباينت في غاياتها وأيديولوجياتها فإنَّ الممارسة العملية لحقيقة ضرورة العلم في الصغر قد صارت تقاليد مغروسة في جبلة المجتمعات من المتعذر خلخلتها أو زعزعتها.

ثالثاً: ضرورة المعلم

الدعامة الثالثة من دعائم التربية القيمية عند **الغزالي** هي ضرورة المعلم ضرورة كبرى. يكاد يوحي **الغزالي** من خلال حديثه عن هذه الضرورة بأنَّ التربية عامة والتعليم كذلك، والتربية الأخلاقية والقيمية خاصَّة لا يمكن أن تقوم من دون المعلم. إذ لا بُدَّ للطِّفل من معلِّم مربٍّ يحسن زرع الفضائل في نفسه ونزع الرذائل منها، وفي هذا يقول: «اعلم أنَّهُ ينبغي للسائل شيخ مرشد مرب ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته، ويجعل مكانها خلقاً حسناً، ومعنى التربية يشبه عمل الفلاح الذي يقلع الشوك ويخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه»[٣].

إن إلحاف الإمام **الغزالي** على ضرورة المعلم المربي مع عدم تبيانه إن كان بإمكان الأب القيام بهذه الوظيفة يعني أنَّهُ يميل إلى عدم كفاية الأسرة كفاية مطلقة في تربية الطفل ذلك أنَّهُ ليس من الضَّروري أن يكون كل الآباء والأمهات على درجة من الوعي والمعرفة تؤهلهم للقيام بوظيفتهم التَّربويَّة على أكمل وجه، ولذلك لابد من المعلم المختص الذي يعرف كيف يكتشف الأدواء ويحسن علاجها. والحق أنَّ الغزالي قد ركَّز على أهمية المعلم تركيزاً كبيراً،

---

(١) م. س ــ ج٣ ــ ص٧٣ ــ ٧٤.

(٢) محمد بن عبد الله بن سالم المعولي شاعر عماني عاش في أواخر القرن الحادي عشر الهجري/ أواخر القرن السابع عشر الميلادي.

(٣) الغزالي: أيها الولد ــ مكتبة الغزالي ــ دمشق ــ د.ت ــ ص٣٥ ــ ٣٦.

فهو يراه مسألة جدُّ مهمَّة لا يمكن تجاوزها ولا تجاهلها ولا الاستغناء عنها، ولذلك فقد أكثر من الكلام على المعلم في كل مكان وإمكان أتيح له. ولعل تجربته ذاتها كان لها كبير الأثر في التركيز على أهمية المعلم، فقد دخل **الغزالي** المدارس طفلاً يتيماً أدخله عمه إليها ليجد مأوى له ولكن المعلمين الذي تلقى العلم على أيديهم عرفوه قيمة العلم وأهميته حَتَّىْ قال القول المأثور عنه: «طلبنا العلم لغير الله فأبى العلم إلا أن يكون لله»، أي إنهُ طلب العلم ليجد مأوى في المدرسة ولكن المعلم النَّاجح هو الذي جعله يدرك أهميَّة العلم وقيمته. ولذلك لا عجب أن نجد **أحمد شوقي** بعد حين من الدهر يقول بيته الشهير:

قُــمْ لِلْمُعَلِّــمِ وَفِّــهِ التَّبْجِــيْلا ... كَــادَ الْمُعَلِّــمُ أَنْ يَكُــوْنَ رَسُــوْلا

ولم يكن **شوقي** وحده من مجد المعلم شعراً، فكثيرٌ من الشعراء مجدوه بشعر جميل أيضاً، ومنهم **أحمد تقي الدين** الذي قال قبل **أحمد شوقي**[1]:

أَوَ لا تَــرَى غَــازِي الْعُقُــولِ بِنُــوْرِهِ ... أَرْقَى مِنَ الغَــازِيْ الَّــذي لا يَــرْحَمُ

ذَاكَ الْمُعَلِّــمُ وَهْــوَ أَفْــضَلُ عَامِــلٍ ... يَعْلُــوْ بِــهِ شَــانُ الــبِلادِ وَيَعْظُــمُ

فَــإِذَا أَرَدْتُــمْ لِلــبِلادِ تَقَــدُّماً ... فَــابْنُوْا الْمَــدَارِسَ وَالْمُعَلِّــمَ كَرِّمُــوا

وبعد سنين قليلة جاء **معروف الرصافي** ليمجد المعلم أيضاً بقوله الجميل:

فَلَوْ قِيْلَ مَنْ يَــسْتَنْهِضُ النَّــاسَ لِلعُــلا ... إِذَا سَــاءَ مُحَيَّــاهُمْ لَقُلْــتُ الْمُعَلِّــمُ

مُعَلِّــمُ أَبْنَــاءِ الــبِلادِ طَبِيْــبُهُمْ ... يُدَاوِيْ سِقَامَ الْجَهْــلِ وَالْجَهْــلُ مُــسْقِمُ

وَمَا هُــوَ إلاَّ كَوْكَــبٌ فِــي سَــمَائِهِمْ ... بِهِ يَهْتَدِي السَّارِيْ إِلَى الْمَجْــدِ مِــنْهُمْ

فَــلا تَبْخَــسَنَّ حَــقَّ الْمُعَلِّــمِ إِنَّــهُ ... عَظِــيْمٌ كَحَــقِّ الوَالِــدَيْنِ وَأَعْظَــمُ

فَإِنَّ لَهُ مِنْــكَ الْحِجَــا وَهْــوَ جَــوْهَرٌ ... وَلِلْوَالِــدَيْنِ العَظْــمُ وَاللَّحْــمُ وَالــدَّمُ

ومثل ذلك في الشعر والحكم كثير، ليس في الثقافة العربية وحسب بل في ثقافات الشعوب كلها، والحق أنَّ موقف **الغزالي** من هٰذا الموضوع يحتاج إلى وقفة أخرى مطولة.

ثالثاً: توظيف العلم

يرى الإمام **الغزالي** أنَّ العلم ليس يطلب لذاته، وإنَّما له وظيفة ومَهمة في حياة الإنسان، وهو تحسين العمل وتجويده، وإفادة الإنسان في مختلف مراحل وظروف حياته، ولذلك يشبِّه لنا حافظ العلم بالمدجَّج بالأسلحة، فإن استخدم هذه الأسلحة عند كل حاجةٍ لها فقد أفاد من

(١) أحمد تقي الدين شاعر شآمي ولد في بعقلين بلبنان سنة ١٣٠٦هـ/١٨٨٨م، درس في المدرسة الداوودية ثم مدرسة الحكمة، ثم درس الشريعة، وعمل محامياً ثم قاضياً، وتوفي سنة ١٣٥٤هـ/١٩٣٥م وقد جعت أشعاره في ديوان طبع أكثر من مرة.

حملها ولم يكن حملها عبثاً لا عمل له إلا إثقال كاهله، وإن اكتفى بحمل الأسلحة، وتعرض للخطر دون استخدامها فقد هلك، ولم يغنه عن الهلاك ما تدجج به من أسلحة، وهذا حال حامل العلم الذي لا يسخره للإفادة منه، وبذلك يغدو كأنه خلو من العلم لأنَّ العلم لا يقوم من ذاته بدفع الشَّر عن صاحبه كما أن الأسلحة لا تدفع الخطر عن حاملها من تلقاء ذاتها[1] ولذلك قال: «العلم بلا عمل جنون، والعمل بغير علم لا يكون»[2]. وبهذا المعنى إلى حدٍّ كبير ذهب **جون ديوي** إلى أنَّ «المعرفة فعل يعدّل ما هو قائمٌ من قبل، وتبتعث قيمتها من نتائج هذا التعديل، لأنها فعل موجَّهٌ بما فيه من قصدٍ وغايةٍ، أي بما فيه من ذكاء يتَّجه إلى عواقبه»[3].

هنا يجب التمييز بَيْنَ توظيف القصص في عملية التربية القيمية واعتماد العلم وتوظيفه، فالقصص هي أدوات ومضامين تستخدم في علمية توصيف القيمة وتصويرها وتلقينها... بَيْنَما العلم هو طريقة ومنهج في كيفية توظيف هذه القصة أو تلك، وفي استخدام هذه الأداة أو تلك من أدوات التربية ومضامينها، ولذلك كان الحديث عن توظيف القصَّة تحت باب أدوات التَّربية القيمية والأخلاقية بَيْنَما كان الكلام على توظيف العلم تحت باب دعائم التَّربية القيميَّة.

أدوات التربية القيمية

إذا كان ثَمَّةَ شروط يجب أو يستحسن توافرها في المتلقي، أي الطَّالب الذي يريد أن يتربَّى على منظومة قيميَّة معيَّنة، فإنَّ آليَّة التَّربية القيميَّة ذاتها القائمة على المعلم أو المربي والبيئة التَّربويَّة المحيطة بالمتلقي، يجب أن تتوافر فيها أيضاً مجموعة من الشروط والمعطيات التي تضمن حسن سير عمليَّة التَّربية عامَّة والقيميَّة خاصَّة.

هذه الشروط هي بمعنى من المعاني الأدوات المنهجيَّة لعمليَّة التَّربية القيميَّة، وهذه الأدوات هي مجموعةٌ من الدَّعائم والخطوات هي بمعنى من المعاني ما سَمَّيناها أدوات التربيَّة القيميَّة المتمثلة بمجموعة من النقاط التي يجب مراعاتها وتوافرها في أثناء العمليَّة التربويَّة. وإذا كانت كلمة الوجوب توحي بتعذر التحقق أو صعوبته فالأدوات التي افترضها **الغزالي** لحسن سير التَّربية القيميَّة تدخل في باب الاستحسان مثلما تدخل في باب الوجوب لأنها عوامل ضروريَّة ومساعدة للعمليَّة التَّربويَّة والوصول بها إلى حالتها المثلى. وهذه الأدوات هي:

---

(١) الغزالي: أيها الولد ــ مكتبة الغزالي ــ دمشق ــ د.ت ــ ص١١.

(٢) م. س ــ ص١٩.

(٣) جون ديوي: البحث عن اليقين ــ ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ــ منشورات عيسى البابي الحلبي ــ القاهرة ــ ١٩٧٠م ــ ص٢٧٢.

أولاً: القدوة الحسنة

يجب على المربي، فيما يرى **الغزالي**، أن يكون القدوة الحسنة لمن يقوم على تربيتهم، ولعلَّ أفضل معيار للوقوف على ذلك هو موافقة القولِ العملَ، فمن وافقت أفعاله أقواله كان منسجماً مع نفسه ولاقت تعاليمه خير قبول لدى تلاميذه، ولذلك من واجب «معلم ــ الصبيان أن ــ يبدأ بصلاح نفسه، فإن أعينهم إليه ناظرة وآذانهم إليه مصغية، فما استحسنه فهو عندهم الحسن، وما استقبحه فهو عندهم القبيح»(١).

إنَّ القدوة الحسنة هنا ليست بمعنى تطابق الأقوال مع الأفعال وحسب، بل في ضرورة أن يكون سلوك المعلم سليماً قوياً يصلح أن يكون قدوة يقتدى بها، لأنَّ المتعلم يجعل من المعلم مثلاً أعلى يستهدي به ويسير على غرار فعله.

ثانياً: الحفظ من قرناء السوء

ولأنَّ رفاق السُّوء في الأغلب الأعم يفسدون من يرافقهم، وخاصَّةً في سني الطفولة. «ولأنَّ الصَّبي إنْ أهمل في ابتداء نشوئه خرج في الأغلب رديء الأخلاق كذاباً حسوداً سروقاً نماماً لحوحاً...»(٢)، فقد أصرَّ **الغزالي** على حفظ الصِّبيان من رفاق السُّوء وقرنائه، وفي ذلك يقول: «ويمنع ــ الصبي ــ من لغو الكلام وفحشه، ومن اللعب والسَّب، ومن مخالطة من يجري على لسانه شيءٌ من ذلك، فإنَّ ذلك يسري لا محالة من القرناء السُّوء»(٣). وهذه مسألة انتبه إليها المربون والفلاسفة قديماً وأصر عليها الفلاسفة والمربون على مرّ الزَّمان. وهي وإن كان إدراكها بحكم البداهة فإن عدم ذكرها واعتمادها سيكون بحكم الحماقة، **والغزالي** هنا بإضافة هذه القاعدة لم يكتشف جديداً ولكنه لم يرد أن يتجاهل ما لا يجوز تجاهله.

ثالثاً: القصص وتربية القيم

بعد تأسيس جانب من البيئة لحسن سير عملية تربية القيم لدى المتلقي، متمثلاً بالقدوة الحسنة، والحفظ من قرناء السوء، ينطلق إلى الممارسة العملية في تربية القيم وأولى أدواتها الفعلية وهي استخدام القصص، إذ يرى **الغزالي** أن للقصص تأثيراً مهمّاً في غرس الفضائل في قلوب الأطفال وفي دفعهم إلى التّخلق بالأخلاق الحسنة، اللهم إن كانت هذه القصص موجَّهةً إلى هذه الغاية، وإلا فإنها ستغرس بذور الفساد في نفوس الأطفال، ولذلك على الطفل

(١) الغزالي: الأدب في الدين ــ تحقيق رياض العبد الله ــ دار الحكمة ــ دمشق ــ د.ت ــ ص٤١.

(٢) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ ج٣ ــ ص٧٢.

(٣) م. س ــ ص٧٣.

أن «يتعلم القرآن وأحاديث الأخبار وحكايات الأبرار وأحوالهم لينغرس في نفسه حبُّ الصَّالحين»[١] ويقتدي بهم ويتخلَّق بأخلاقهم، كما عليه أن يبتعد عن أخبار الفسق والمجون، أو لنقل ما يثير الانفعالات الشَّهويَّة والهيجانات العاطفيَّة «كالأشعار التي فيها ذكر العشق وأهله... التي يعدها أصحابها من الظرف ورقة الطبع»[٢].

وقد أشبه **الغزالي** في ذلك الفيلسوف اليوناني **أفلاطون** -٤٢٧-٣٤٧ق.م الذي طرد الشُّعراء من جمهوريته لمثل هذا السبب الذي بيَّنه بقوله: «وإذا حل بدولتنا إنسانٌ بارع في الظُّهور بكلِّ الصور ومحاكاة كلِّ شيء، وأراد عرض قصائده على الجمهور فإننا سنكرمه تكريم قديسٍ بارع، ولكننا سنخبره أن ليس لمثله مكان في دولتنا، وسنقصيه إلى دولة أخرى بعد أن نسكب العطر على رأسه»[٣] هذا على رغم إيمانه **كالغزالي** بأهميَّة القصص في تهذيب نفوس الأطفال، الأمر الذي حدا به إلى القول: «ثُمَّ نوعز إلى الأمهات والمرضعات أن يقصصن ما اخترناه من تلك الخرافات (القصص) على الأطفال. وأن يكيفن بها عقولهم أكثر مما يكيفن أجسادهم بأيديهن»[٤].

رابعاً: *ضرورة المراقبة*

وكيما تثمر التَّنشئة الأخلاقيَّة هذه ينبغي ألا ينقطع المعلم أو الولي عن مراقبة الصبي ومتابعة سلوكه وأفعاله حتَّى مع استمراره في سلوك الطَّريق الصَّحيح وممارسة الفعل الأخلاقي السليم «ومهما رأى فيه مخايل التَّمييز فينبغي أن يحسن مراقبته، وأول ذلك ظهور أوائل الحياء، فإنَّهُ إذا كان يحتشم ويستحي ويترك بعض الأفعال، فليس ذلك إلا لإشراق نور العقل عليه، حتى يرى بعض الأشياء قبيحاً ومخالفاً للبعض فصار يستحي من شيءٍ دون شيء، وهذه هدية من الله تعالى وبشارة تدل على اعتدال الأخلاق وصفاء القلب، وهو مبشِّرٌ بكمالِ العقل عند البلوغ، فالصَّبي المستحي لا ينبغي أن يهمل بل يستعان على تأديبه بحيائه وتمييزه»[٥].

وهذا يعني أنَّ الطِّفل مع صفاء نفسه ونقاء قريحته يظلُّ عرضةً للتَّغيُّر والتَّقلُّب في أخلاقه تبعاً للمحيط الذي يعيش فيه، حتَّى ترسخ القيم الأخلاقية في نفسه، وتصبح جزءاً من جبلته، وهذا ما لا يتأتى إلا باستمرار الاتصال مع هذه الفضائل أو القيم الأخلاقية الإيجابية.

(١) م. س ــ ص٧٣.

(٢) م. س ــ ص٧٣.

(٣) أفلاطون: الجمهورية ــ ترجمة حنا خباز ــ دار القلم ــ بيروت ــ ط٢ ــ ١٩٨٠م ــ ص٩٠.

(٤) م. س ــ ك٣ ــ ص٦٦.

(٥) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ ج٣ ــ ص٧٢.

خامساً: التدعيم

بعد استخدام القصص وغيرها في عملية تلقين المتلقي القيمَ تأتي الخطوة التربوية المهمَّة في تعزيز السلوك المكتسب والقيمة المكتسبة إذ يجب أن نحبب إلى الأطفال ممارسة الأفعال الأخلاقيَّة الحسنة وأن نرغبهم في ذلك بمكافأتهم على كل مبادرة حسنة، وأن نعرف متى نتغاضى عن الخطأ. وخاصَّةً إن كان غير مقصود أو إن أدرك الطِّفل خطأه فراح يداريه، وفي هذا يقول: «ثُمَّ مهما ظهر من الصَّبي من خلقٍ جميلٍ وفعلٍ محمودٍ فينبغي أن يكرم عليه ويجازي عليه بما يفرح به، ويمدح بَيْنَ أظهر النَّاس، فإنْ خالفَ ذلك في بعض الأحوال مرَّةً واحدةً فينبغي أن يتغافل عنه، ولا يهتك ستره، ولا يكاشف، ولا يظهر له أن يتصور أن يتجاسر أحد على مثله، ولاسيما إذا ستره الصَّبي واجتهد في إخفائه، فإن إظهار ذلك عليه رُبَّما يفيده جسارة حتَّى لا يبالي بالمكاشفة»(١).

ولقد استفاد علماء النَّفس والتَّربية من ظاهرة التَّعزيز هذه، أو التدعيم، في تفسير بعض الظواهر النَّفسيَّة، وخاصَّة التعلم، ومن هؤلاء العلماء (**بافلوف** –ت ١٩٣٣) و(**ثورنديك** – ١٨٧٤–١٩٤٩) و(**كلارك هل** –١٨٨٤–١٩٥٢) والتي ترى في مجملها أنَّ التعلم عامَّةً مرتبطٌ بالتَّدعيم بنوعيه الأولي والثانوي: «والذي يفسر أغلب حالات التعلم عند الإنسان هو التَّدعيم الثانوي الذي يتلخَّص في خفض التوتُّر النَّاشئ عن دوافع ثانوية كالحاجة إلى التَّقدير والتَّشجيع بالألفاظ والمكافآت...»(٢).

سادساً: التقويم

ولكن ماذا لو انزلق الصَّبي في الخطأ عن جادة الصواب، وتكرَّر غلطه المرَّة بعد الأخرى؟!

يقدم الإمام **الغزالي** لتلافي الغلط والانحراف وعلاجهما منهجاً رائعاً تتجه الأساليب التَّربويَّة الحديثة إلى الأخذ به وعدِّه الأنسب في معالجة أخطاء الأطفال، ولهذا المنهج مراحل ثلاث تتناسب مع التَّمادي في الغلط بحيث لا نعالج الأخطاء كلها بأسلوب واحد، وهذه المراحل هي:

١ ــ **المعاتبة:** هي أولى المراحل التي نقوِّم بها أغلاط الأطفال عند بدء تكراره الوقوع في ممارسة أخلاقية فاسدة معينة، وفي ذلك يقول: «فإن عاد ثانياً فينبغي أن يعاتب سرّاً،

---

(١) م. س ــ ص٧٣.

(٢) انظر ذلك مفصلاً في الفصل المعقود لنظريات المتعلم وتطبيقاته ضمن كتاب الدكتور أحمد عزت راجح: أصول علوم النفس ــ المكتب المصري الحديث ــ الإسكندرية ــ ١٩٧٢م.

ويعظم الأمر فيه ويقال له: إياك أن تعود بعد ذلك لمثل هذا، وأن يطلع عليك مثل هذا فتفضح بين الناس»[1].

٢ ــ **التوبيخ والزجر**: ولأن كثرة المعاتبة تهون عليه سماع الملامة فينبغي ألا يكثر القول عليه بالعتاب حتى لا يهون عليه ركوب القبائح ويسقط وقع الكلام من قلبه، فإذا تمادى في ذلك فعلى المربي أن يكون حذراً في التعامل معه «وليكن حافظاً هيبته عند الكلام معه فلا يوبخه إلا أحياناً، والأم تخوفه بالأب وتزجره عن القبائح»[2].

٣ ــ **اجتناب الضرب**: وليسعَ المربي إلى اجتناب الضَّرب قَدْرَ المستطاع، فإن لم يكن من ذلك بُدٌّ فليجعل «معظم تأديبه بالرَّهبة، ولا يكثر من الضَّرب والتعذيب»[3]. والحقُّ أنَّ هاتين الخطوتين من المنهج التربوي ــ التدعيم والتقويم ــ مأثرة جليلة تضافان إلى مآثر **الغزالي** الكثيرة، بل إن منهجه التربوي بكليته له ولا يمكن أن تجحد حقها وجليل قيمتها.

سابعاً: ضرورة الترفيه

ومما يجب أن يؤخذ بعين النَّظر أنَّ النَّفس بحاجة إلى بعض الرَّاحة والتَّرفيه بَيْنَ الحين والحين، وإلاَّ فإنَّ استمراريَّة الجد ومواصلة الكدِّ والجهد في التلقين والتعليم ستؤدِّي إلى النفور والهروب من ذلك، وربما تورث عللاً أخرى ولذلك يقول **الغزالي**: «وينبغي أن يؤذن له بعد الانصراف من الكُتَّاب (المدرسة) أن يلعب لعباً جميلاً يستريح إليه من تعب المكتب (المدرسة) بحيث لا يتعب في اللعب، فإن منع الصبي من اللعب وإرهاقه إلى التعلم دائماً يميت قلبه ويبطل ذكاءه وينغص عليه العيش حتى يطلب الحيلة في الخلاص منه رأساً»[4].

ثامناً: تكوين الخلق وترسيخه

وأخيراً بقي علينا أن نُبَيِّنَ كيف يتكون الخلق عند الإنسان، وكيف يترسخ في نفسه وإن كنا قد ألمحنا إلى ذلك غير هذا الموضع، إلا أنَّهُ من الضَّرورة بمكانٍ أن نعرض الآن للمنهج الذي رسمه **الغزالي** من اكتساب الخلق وترسيخه في نفس الإنسان حَتَّىٰ يصبحَ طبعاً، وفي ذلك يقول:

«إن الأخلاق الجميلة يمكن اكتسابها بالرِّياضة، وهي تكلف الأفعال الصَّادرة عنها ابتداء لتصير طبعاً انتهاء، وهذا عجيب العلاقة بين القلب والجوارح ــ أعني النفس والبدن ــ فإن

(١) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ ج٣ ــ ص٧٣.

(٢) م.س ــ ص٧٣.

(٣) الغزالي: الأدب في الدين ــ م.س ــ ص٤١.

(٤) الغزالي: إحياء علوم الدين ــ ج٣ــ ص٧٣.

كل صفة تظهر في القلب يفيض أثرها على الجوارح حتى لا تتحرك إلا على وفقها لا محالة، وكل فعل يجري على الجوارح فإنه قد يرتفع منه أثر إلى القلب والأمر فيه دور، ويعرض ذلك بمثال: وهو من أراد أن يصير الحذق في الكتابة له صفة نفسية ــ حتى يصير كاتباً بالطَّبع ــ فلا طريق له إلا أن يتعاطى بجارحة اليد ما يتعاطاه الكاتب الحاذق ويواظب عليه مدة طويلة يحاكي الخط الحسن، فإن فعل الكاتب هو الخط الحسن فيتشبه بالكاتب تكلفاً، ثم لا يزال يواظب عليه حتى يصير صفة راسخة في نفسه، فيصدر عنه في الآخر الخط الحسن طبعاً كما يصدر منه الابتداء تكلفاً، فكان الخط الحسن هو الذي جعل خطه حسناً، ولكن الأول بتكلف إلا أنه ارتفع منه أثر إلى القلب ثُمَّ انخفض من القلب إلى الجارحة فصار يكتب الخطَّ الحسن بالطَّبع»[1].

إن عدم توافر هذه الشُروط أو الأدوات كلاً أو بعضاً لا يعني انتفاء التربية القيمية، ولكن الأرجح منطقياً أنَّ القيم التي سيتربى عليها المتلقي ستكون قيماً سلبية، وعلى قدر توافر هذه الأدوات تقل السَّلبيَّة في القيم التي يتربى عليها الطفل أو المرء. كما أنَّ توافر كلِّ هذه لا يعني بالضرورة تربية مثلى للقيم لدى المتلقي، ولكنَّ الأرجحيَّة المنطقيَّة تشير إلى أنَّ التربية القيميَّة سارت في أفضل طريق ممكنة.

خاتمة

تقوم التربية القيمية والأخلاقية عند **الغزالي** على أساس تحقيق غاية محددة هي الثمرة أو النتيجة التي يتوخى الفاعل القيمي أو الأخلاقي تحقيقها من وراء فعله وهي إما الخير أو السعادة، بل تحقيق الخير والسعادة بآن معاً. ولكنَّه يميز على هذا الصعيد بين ضربين من الخيرات والسعادات، فثمة خيرٌ دنيوي وخير آخروي، وكذلك أمر السعادة فهناك سعادة دنيوية وسعادة أخروية، فأيهما غاية القيم والأخلاق؟

يرى الغزالي أن خيرات الدنيا وسعاداتها عرضيَّة زائلة تؤول إلى الفناء والانتهاء مع موت صاحبها، ولأن «السَّعادة الآخروية التي... هي بقاء بلا فناء، ولذة بلا عناء، وسرور بلا حزن، وغنى بلا فقر، وكمال بلا نقصان. وعزٌّ بلا ذل...»[2]، فقد ذهب **الغزالي** الإمام والفيلسوف إلى تأكيد أن «السعادة الحقيقية هي الآخروية، وما عداها سميت سعادة إمَّا مجازاً أو غلطاً، كالسعادة الدنيوية التي لا تعين على الآخرة، وأما صدقاً، ولكن الاسم على الآخروية

(١) م. س ــ ص٥٩.

(٢) الغزالي: ميزان العمل ــ م.س ــ ص١١ــ١٢.

أصدق، وذلك كل ما يوصل إلى السعادة الآخروية ويعين عليه، فإن الموصل إلى الخير والسعادة، قد يسمى خيراً وسعادة»[١].

صحيح أن خير الآخرة وسعادتها هما غاية الأخلاق والقيم عند **الغزالي**، ولكنهما الغاية القصوى، إذ للقيم والأخلاق غاية دينوية هي أيضاً الخير والسعادة في هذه الدنيا التي نعيشها، وهذا واضح جلي في سابق كلامه، وليس هذا فحسب، بل لقد أفرد فصلاً خاصاً ليبين أيضاً أن خير الدنيا غاية أخلاقية وقيميَّة، جاعلاً عنوان هذا الفصل: «بيان البواعث على تحري الخيرات والصوارف عنها»، وفيه يبين أن البواعث على طلب الخيرات ثلاثة: نفسية (الترغيب والترهيب) واجتماعية (المكانة بين الناس) وعقلية (طلب الفضيلة وكمال النفس) وهذه الأخيرة يمكن أن نسميها «فعل الخير لأنه خير» أو «الإقدام على فعل الخير لذاته»، فيقول: «أمَّا الخيرات الدنيوية فالبواعث عليها ثلاثة أنواع: التّرغيب والتّرهيب بما يجري ويخشى في الحال والمآل. والثاني رجاء المحمدة وخوف المذمة ممن يعتد بحمده وذمه، والثالث طلب الفضيلة وكمال النفس، لأنه كمال وفضيلة، لا لغاية أخرى وراءها»[٢]. ولا فرق في ذلك بَيْنَ خَيْرَي الدنيا والآخرة، فهما في البواعث سواء، وفي هذا يقول: «والخيرات الآخروية أيضاً هذا شأنها، وبهذا الطريق تتفاوت الناس فيها، إذ لا فرق بين الآخروية والدنيوية إلا بتأخر وتقدم. وإلا فالخير مطلوب كل عاقل عاجلاً أو آجلاً»[٣] ومن ذلك نرى بأن الإمام **الغزالي** يعدُّ خيري الدنيا والآخرة في آن واحد غاية للأخلاق خاصَّة والقيم عامَّة، فخير الآخرة لأنه مطلق ما بعده خير، وخير الدنيا لما فيه من بواعث نفسية واجتماعية وعقلية. وهذا يعني تسلسل القيم صعوداً من خير الدنيا إلى خير الآخرة.

وكذلك الأمر في السعادة، فسعادة الآخرة هي الغاية القصوى للفعل القيمي عامَّى والأخلاقي خاصَّةً، وسعادة الدُّنيا غاية أخلاقية أيضاً لأن ما يوصل إلى الخير والسعادة خير وسعادة، «ولأن سعادة الآخرة لا تنال إلا بأنواع السعادات الأخرى» وهذا ما أبان عنه عند حديثه عن أنواع السعادة قائلاً: «فجملتها منحصرة في خمسة أنواع: الأول السعادة الآخروية، التي هي بقاء لا فناء له، وسرور لا غم فيه، وعلم لا جهل معه، وغنى لا فقر معه يخالطه، ولن يتوصل إليه إلا بالله، ولا يكمل إلا بالنوع الثاني؛ وهو الفضائل النفسية ــ وهي أربعة: العقل والعفة والشجاعة والعدالة ــ وإنما تتكامل هذه الفضائل بالنوع الثالث، وهي الفضائل البدنية المنحصرة في أربعة أمور: هي الصحة والقوة والجمال وطول العمر، ويتمّمها النوع

---

(١) م.س ــ ص٨٧.
(٢) م.س ــ ص٧٧.
(٣) م.س ــ ص٧٨.

الرابع، وهي الفضائل المطيفة بالإنسان، المنحصرة في أربعة أمور. وهي المال والأهل والعز وكرم العشيرة، ولا يتم الانتفاع بشيء من ذلك إلا بالنوع الخامس. وهي الفضائل التوفيقية، وهي أربعة: هداية الله ورشده وتسديده وتأييده، فهذه السعادات بعد السعادة الآخروية»(١).

هذا يعني أنّ **الغزالي** بدا إماماً وحسب في صورة من صور غايته من التربية القيمية والأخلاقية تابع التحليل فبدا به فيلسوفاً أيضاً، ومن هذا الباب، على الأقل هنا، استحق **الغزالي** لقب الإمام الفيلسوف أو الفيلسوف الإمام كما أحب بعض غير قليل أن ينعته. وعلى ألي فإنّ ما قدمنا في هذا البحث مشهد من مشاهده الفلسفية التي تستحق أن تستكمل وتتابع ونأمل أن تتاح لنا فرصة هذه العودة في أبحاث أخرى.

ثبت المصادر والمراجع

١ــ **إحياء علوم الدين**: الغزالي ــ دار المعرفة ــ بيروت ــ د.ت.

٢ــ **ارتقاء القيم**: الدكتور عبد اللطيف محمد خليفة ــ المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (سلسلة عالم المعرفة) ــ الكويت ــ نيسان ١٩٩٢م.

٣ــ **أصول علوم النفس**: الدكتور أحمد عزت راجح ــ المكتب المصري الحديث ــ الإسكندرية ــ ١٩٧٢م.

٤ــ **الأدب في الدين**: الغزالي ــ تحقيق رياض العبد الله ــ دار الحكمة ــ دمشق ــ د.ت.

٥ــ **الأدب في الدين**: الغزالي ــ تحقيق رياض مصطفى العبد الله ــ دار الحكمة ــ بيروت ــ د.ت.

٦ــ **أيها الولد**: الغزالي ــ مكتبة الغزالي ــ دمشق ــ د.ت.

٧ــ **أيها الولد**: الغزالي ــ دار لؤي للطباعة والنشر والتوزيع ــ دمشق ــ ١٩٩٦م.

٨ــ **البحث عن اليقين**: جون ديوي ــ ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني ــ منشورات عيسى البابي الحلبي ــ القاهرة ــ ١٩٧٠م.

٩ــ **تاريخ الفلسفة الحديثة**: يوسف كرم ــ دار القلم ــ بيروت ــ د.ت.

١٠ــ **تصانيف الإمام حجة الإسلام أبو حامد الغزالي**: الدكتور مشهد العلاف ــ د.م ــ د.ن ــ ٢٠٠٢م.

١١ــ **تهافت الفلاسفة**: الغزالي ــ تحقيق سليمان دنيا ــ دار المعارف ــ القاهرة ــ ١٩٧٢م.

١٢ــ **الجمهورية**: أفلاطون ــ ترجمة حنا خباز ــ دار القلم ــ بيروت ــ ط٢ ــ ١٩٨٠م.

(١) م.س ــ ص٨١-٨٢.

١٣ــ **الشك المنهجي؛ من الإمام الغزالي ديكارت**: عزت السيد أحمد ــ ضمن مجلة **التراث العربي** ــ اتحاد الكتاب العرب ــ دمشق ــ العدد ٤٤ ــ ١٩٩١م.
١٤ــ **فلسفة وفن**: الدكتور زكي نجيب محمود ــ مكتبة الأنجلو المصرية ــ القاهرة ــ ١٩٦٣م.
١٥ــ **لسان العرب**: ابن منظور ــ دار إحياء التراث العربي ــ بيروت ــ ١٩٩٣م
١٦ــ **مؤلفات الغزالي**: الدكتور عبد الرحمن بدوي ــ وكالة المطبوعات/ دار القلم ــ الكويت/ بيروت ــ ١٩٨١م.
١٧ــ **المذاهب الفلسفية**: الدكتور عادل العوا ــ مطبعة ابن حيان ــ دمشق ــ ١٩٨٦م.
١٨ــ **المعجم الفلسفي**: جميل صليبا ــ دار الكتاب اللبناني ــ بيروت ــ ١٩٩٤م.
١٩ــ **مقدمة تهافت الفلاسفة**: سليمان دنيا ــ دار المعارف ــ القاهرة ــ ١٩٧٢م.
٢٠ــ **المنقذ من الضلال**: الغزالي ــ المكتبة الشعبية ــ بيروت ــ د.ت.
٢١ــ **الموسوعة الفلسفية العربية** (الاصطلاحات والمفاهيم): محمد الزايد: مادة **قيمة** ــ معهد الإنماء العربي ــ بيروت ــ ١٩٨٦م.
٢٢ــ **ميزان العمل**: الغزالي ــ دار الحكمة ــ دمشق/ بيروت ــ ١٩٨٦م.
٢٣ــ **نظرية القيمة في** الفكر المعاصر: الدكتور صلاح قنصوه ــ دار الثقافة للنشر والتوزيع ــ القاهرة ــ ١٩٨٧م.

تأثير الخليل بن أحمد الفراهيدي والجرجاني في نظرية تشومسكي

د. جاسم علي جاسم(*)

ملخص البحث

إن الهدف من هذا البحث هو بيان تأثير النحو العربي ــ بطريقة غير مباشرة ــ في نظرية علم اللغة لدى تشومسكي، التي يعدها من بنات أفكاره، ولم يشأ يذكر أي أثر للنحاة العرب في شيء من هذا مطلقاً. لذلك يحاول هذا البحث جاهداً أن يبرز الخطوط الرفيعة والرئيسة التي تثبت تأثر تشومسكي بالنحو العربي؛ وذلك من خلال اللغة العبرية وترجمتها للغات الأوربية في العصور الوسطى، أو العصر الأندلسي الذي كان يعد العصر الذهبي للغة العبرية. وأن يسلط الضوء قليلاً على البنية العميقة والسطحية عند الجرجاني ومدى تأثر تشومسكي بها.

(*) قسم اللغة العربية، كلية التربية والعلوم الإنسانية، جامعة طيبة، المدينة المنورة/ السعودية.

تمهيد

إن للخليل بن أحمد الفراهيدي مدرسة أصيلة في النحو العربي اتخذت من البصرة مقراً لها في ذلك الزمان النجيب. وأشرقت أنوارها المبينة في أرجاء المعمورة، وتتلمذ على يديه الكثير من الطلاب وأولهم وأنجبهم سيبويه. ومالبثت تلك المدرسة؛ وبعد أن خبت نارها ردحاً من الزمان، حتى أنجبت في هذا العصر عالماً لغوياً يهودياً عمل على إشعال نار النحو العربي من تحت الرماد مرة أخرى ليهتدي به العالم ويطبقه على لغاته المختلفة. ولكن هذه المرة على خلاف السابق، فإن النحو العربي يُدَرَّس باللغة الإنجليزية، وعلى يدي أشهر عالم لغة في العصر الحديث الذي أَحْدَثَ زلزالاً لغوياً في النحو الإنكليزي ألا وهو نوم تشومسكي.

فإن كثيراً من العلماء أخذ نظريته على أساس أنها من اختراع العقل اللغوي الغربي. ولكن الحق مهما غطي وَوُرِيَ وحُجبَ عن البيان لابد أن ينجلي يوماً ما، ويسمو عالياً ويعود إلى أهله مهما طال الزمان. ومن أبناء اللغة العربية من يسهرون على رد الحق إلى نصابه ويجلون الحقيقة لتظهر ناصعة حتى لا تُعمى على الكثيرين من أبنائها وغيرهم. فها هو تشومسكي يعيد للعربية بريقها وبهاءها وجمالها وعزّها ورونقها بثوب جميل على أهلها وعلى غير أهلها، ويطبقها على اللغة الإنجليزية؛ ومن خلالها تُطبق على لغات العالم أجمع. كيف هذا؟ وعلى أي أساس يُبنى؟ الجواب:

إن تشومسكي عالم لغوي يهودي، وإن أباه عالم لغوي كذلك؛ وله اطلاع على اللغات السامية كالعربية والعبرية وغيرهما[١]. ولقد كتب تشومسكي رسالته للماجستير عن الصيغ الصرفية في العبرية[٢]. والأكثر أهمية من ذلك، أن اللغويين اليهود. في الأندلس قاموا بكتابة قواعد لغتهم نحوياً وصرفياً على طريقة النحو العربي. فكان النحو العبري صورة طبق الأصل عن النحو العربي؛ صيغ على هيئته. ومن ثم ترجم إلى اللغة العبرية واللغات الأوربية على أيدي علماء اللغة اليهود في العصر الأندلسي[٣]. وكانت اللغة العربية وعلومها من نحو وصرف وبلاغة وغيرها تُدَرَّس بشكل رسمي ومعتمد في جامعة باريس في القرن الرابع عشر[٤]. وتسربت هذه المعلومات إلى المدرسة الفرنسية في القرن السابع عشر التي

(1) Barsky, R, F, Noam Chomsky: A Life of Dissent, MIT Press, (Rev, by Murphy, University College Dublin,) 1997 May 7,97, linguist@linguistlist.org).

(2) Chomsky, N, Morphophonemics of Modern Hebrew, Mimeographed Unpublished Master's Thesis, University of Penna., Philadeliphia, U,S,A., 1951.

(٣) دروس اللغة العبرية: كمال، ربحي ــ بيروت ــ عالم الكتب، ١٩٨٢م. ص ٤.

قواعد اللغة العبرية: عليان، سيد سليمان ــ الرياض ــ النشر العلمي والمطابع ــ جامعة الملك سعود ــ لا طبعة، ٢٠٠٠م. انظر؛ المقدمة.

(4) Robins, R, H, A Short History of Linguistics, London: Longman, 1984. pp. 75; 96–99.

كانت تسمى بالباب العالي (Port – Royal) وعلم اللغة المنطقي الديكارتي (Cartesian Linguistics...)؛ واستفادت هذه المدرسة الفرنسية من النحو العربي ومدارسه التي تأثر بها تشومسكي كما يعترف بنفسه بها[١]. فتجد في النحو العبري ظاهرة التقديم والتأخير والتأويل والحذف والزيادة وغير ذلك من الظواهر النحوية العربية[٢]. وهذه الظواهر اللغوية معروفة لدى تشومسكي وطبقها على اللغة الإنجليزية[٣]. ووجد لها صدى مدوياً في الآفاق في تلك الفترة الراكدة لغوياً فعمل على إحياء اللغة الإنجليزية، وأحدث زلزاله العربي فيها وأعاد بناءها من جديد من خلال الظواهر النحوية العربية الجديدة عليها. وذلك من خلال التقديم والتأخير والتأويل الذي لم يُعرَف في النحو الإنجليزي من قبله وجاء به من البصرة بنبأ يقين. فعمل على زلزلة النحو الإنجليزي القديم وطبق الظواهر النحوية العربية عليه؛ وسار على منواله كل لغويي العالم تقريباً عرباً وغير عرب[٤]. وقبل البدء بعرض آراء المعارضين والمؤيدين لنظرية تشومسكي، يجب علينا أن نمهد قليلاً للنظرية التحويلية لنتعرف عليها بشكل موجز وبسيط.

إن النظرية التحويلية ذاتها نظرية حديثة نشأت في الخمسينات. فلقد كان أول ظهورها سنة ١٩٥٧م عندما نشر اللغوي الأمريكي نوم تشومسكي كتابه المشهور «التراكيب النحوية Syntactic Structures». ثم تبعه عديد من اللغويين الذين طوروا نظرية تشومسكي أو أعطوها أشكالاً جديدة. طريقة النظرية التحويلية في سرد حقائق اللغة طريقة جديدة تخالف الطريقة التقليدية للنحويين. فهي طريقة تشبه معادلات الكيمياء أو متطابقات الجبر. فكلما ألف المرء هذه الطريقة شبه الرياضية، ازداد تفهمه لهذه النظرية وخفت تعقدها بالنسبة له[٥].

والقواعد التحويلية هي: «أن أية قواعد تعطي لكل جملة في اللغة تركيباً باطنياً وتركيباً ظاهرياً وتربط بين التركيبين بنظام خاص يمكن أن تكون قواعد تحويلية ولو لم تصف نفسها بهذا الوصف. إن وصف العلاقة بين التركيب الباطني والتركيب الظاهري يسمى تحويلاً أو قانوناً تحويلياً. والعلاقة بين التركيبين تشبه عملية كيمياوية يتم التعبير عنها بمعادلة أحد طرفيها المواد قبل تفاعلها والطرف الآخر هو الناتج بعد التفاعل. إن التركيب الباطني يعطي

(1) Chomsky, N. Cartesian Linguistics: a Chapter in the History of Rationalist Thought, New York: Harper and Row, 1966.

(٢) قواعد اللغة العبرية: عليان، سيد سليمان – المرجع السابق. انظر الجملة العبرية.

(3) Chomsky, N. Cartesian Linguistics...1966. Op. Cit.
Chomsky, N. Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, Mass,: M, I, T. Press, 1965.

(٤) قواعد تحويلية للغة العربية: الخولي، محمد علي – الرياض – دار المريخ للنشر – الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

- Isenberg, H, Der Begriff "Text" in Der Sprachtheoric, ASG – Bericht Nr, 8, Berlin, 1968.
- Culicover, P, W, Wasow, T, and Akmajian, A, (eds.), Formal Syntax, Academic Press Inc, New York, 1977.

(٥) قواعد تحويلية للغة العربية: الخولي، محمد علي – المرجع السابق. ص ١٨ – ١٩.

المعنى الأساسي للجملة. وهذا التركيب هو تركيب مجرد وفرضي يتوقف عليه معنى الجملة وتركيبها بعد أن تصبح تركيباً ظاهرياً. وبذلك يكون التركيب الظاهري حقيقة فيزيائية ملموسة ونستعمله إذا تكلمنا أو كتبنا...» (1).

وبعد هذا التقديم الوجيز لنظرية تشومسكي يجب علينا أن نعرض لآراء المعارضين و المؤيدين لها.

آراء المعارضين لفكرة تأثر تشومسكي بالنحو العربي

يرى المعارضون أن تشومسكي لم يتأثر بالنحو العربي في نظريته سواء أكان بطريقة مباشرة أم غير مباشرة. ومنهم: الوعر، والمتوكل، وحسان، والمزيني.

أولاً: قال الوعر(2): «إنه لا غرابة أن نرى عالماً لسانياً أسريكياً معاصراً هو نوم تشومسكي يقف وقفة دهشة وعجب من التراث العربي اللغوي (النحوي والدلالي)»، عندما قرأ وعلق على عمل لساني كنت قد تقدمت به كرسالة للدكتوراه. ففي رسالة بعثها إليّ في ٢٦ نيسان ١٩٨٢ قال فيها:

«إنه من الواضح أن هذه الدراسة هي دراسة جدية ورائعة ومهمة فقد غطت منطقة واسعة من البحث اللساني وشملت أفكاراً هامة جداً. لقد دهشت بشكل خاص من تلك التعليقات اللغوية التي وردت في ثنايا هذه الدراسة والتي كان قد قالها العرب القدامى. إن هذا وحده يجعل هذه الدراسة إسهاماً قيماً جداً لتطوير الدراسات اللسانية الغربية بغض النظر عن العمل اللساني المطبق على التراكيب العربية والذي يبدو مهماً جداً».

ثانياً: ومن خلال حديث شخصي(3) مع الباحث الدكتور أحمد المتوكل أستاذ الدلاليات الحديثة في قسم اللغة الفرنسية في جامعة محمد الخامس في الرباط كان قد قال لي: «بأنه أرسل رسالة الدكتوراه التي وضعها والتي تدور حول النظرية الدلالية عند العرب القدامى إلى عالم اللسانيات الأمريكي تشومسكي وقد كان تعليق تشومسكي عليها (في رسالة بعثها إلى الدكتور المتوكل) بأن ما قاله العرب القدماء في حقل الدلاليات يعد فكراً فلسفياً عميقاً لا بد من الأخذ به في الفكر الدلالي المعاصر. وقد وعد تشومسكي المتوكل بأنه سيعتمد هذه النظرية في الأعمال التي سيقوم بها في المستقبل».

ثالثاً: ومن الباحثين الذين لا يرون صلة بين النحو العربي وتشومسكي الدكتور تمام حسان. فقد عُرف الدكتور حسان بدراساته عن أصول التنظير النحوي العربي في كتبه

(1) وللمزيد انظر: قواعد تحويلية للغة العربية: الخولي، محمد علي ــ المرجع السابق. ص ٢١ وما بعدها.

(2) قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: الوعر، مازن ــ دمشق ــ دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ــ الطبعة الأولى، ١٩٨٨م. ص٣٥٩ ــ ٣٦١.

(3) قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: الوعر، مازن ــ المرجع السابق. ص٣٥٩ ــ ٣٦١.

المتعددة، ولم يذكر في أي منها، فيما أعلم (نقلاً عن المزيني)، تشابهاً بين النحو العربي والنظرية التوليدية. بل إننا نجده في بحث منشور في الكتاب سالف الذكر عنوانه «إعادة وصف اللغة العربية ألسنياً» (ص ص ١٤٥ــ١٨٤) يستعرض المدارس النحوية العربية المعروفة، ثم يعرض تطبيقاً «لنموذج النحو التوليدي على اللغة العربية مأخوذاً من كتاب تشومسكيAspects». وفي ختام عرضه للكيفية التي ينطبق بها النموذج التحويلي على اللغة العربية يقول: «وهكذا يبدو أن النموذج التحويلي يمكن أن يطبق على اللغة العربية، ويمكن للغة العربية أن يعاد وصفها ألسنياً من خلاله» (ص١٨٤)[(١)].

رابعاً: يرى المزيني[(٢)]: أن القول الذي يقضي بأخذ تشومسكي عن النحويين العرب لا دليل عليه. وقد قال تشومسكي نفسه إنه لم يطلع على المنجزات النحوية واللغوية التي وصل إليها العلماء العرب القدماء. وهنا يعترف المزيني بفضل تشومسكي وأنه صاحب ثورة لسانية في علم اللغة الحديث.

وكما هو واضح فإن هذه الحالات تدل بشكل صريح على أن تشومسكي لم يسبق له أن اطلع على إنجازات العلماء العرب القدماء قبل أن يقرأ ما كتبه هذان الباحثان العربيان المعاصران -- الوعر والمتوكل ــ عن تلك الإنجازات. فهؤلاء العلماء يؤكدون بأن تشومسكي لم يتأثر بالنحو العربي. ويعللون إجاباتهم بالرسائل المرسلة إليه، والتعليق عليها من قبله شخصياً، ولقناعاتهم الخاصة بنظريته اللسانية الرياضية الحديثة.

آراء المؤيدين لفكرة تأثر تشومسكي بالنحو العربي

أولاً: من المؤيدين لفكرة تأثر تشومسكي بالنحو العربي الدكتور نهاد الموسى[(٣)] فهو: «يتجاوز القول بتشابه النحو العربي مع النظرية اللسانية التوليدية إلى النظر في إمكان أخذ تشومسكي عن النحو العربي. ويجب أن أشير هنا (الكلام للمزيني) إلى أن الدكتور الموسى كان في تتبعه مسار المفاهيم النحوية العربية حتى وصلت إلى تشومسكي حذراً جداً، فقد أطّر كلامَه بأدق ما يكون من التحفظ. فهو يقول: «**وليس تقرير الشبه بين ابن هشام وهومبولت**

---

(١) تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ــ صحيفة الرياض السعودية ــ الخميس ١٤٢٠/١٠/٢٧هـ، و ١٤٢٠/٨/٢٥هــ. عدد الصفحات: ٤ و ٣. والعنوان الالكتروني هو:

http://www.hmozainy.jeeran.com/tshomesky4.htm

http://www.hmozainy.jeeran.com/tshomesky2.htm p3.

(٢) تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ــ المرجع السابق ص٤.

(٣) نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر النحوي الحديث: الموسى، نهاد ــ بيروت ــ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ــ لا طبعة، ١٩٨٠م. ص ٥٤ ــ ٥٥.

تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ــ المرجع السابق. ص٢.

ثم تشومسكي من هذه الجهة محتاجاً إلى أن يُتكلف له التأويل»؛ ثم يعلق في الهامش قائلاً: «إن التشابه يغري بالتأمل، ويقوي معه الهاجس بأن هذه المسألة قد تكون بعض ما ورد على الغرب من العرب في إطار«انتقال العلم العربي إلى الغرب اللاتيني». وذلك أن [المستعرِب] سلفستر دي ساسي «كان متضلعاً... من علوم اللغة العربية». و«ما أنتجه من الدراسات في نحو العربية وما ترجمه إلى الفرنسية من كتب النحو والتجويد القديمة يدل بوضوح على أنه أدرك ـــ إدراكا لا بأس به مفاهيم ومناهج النحاة العرب». ودي ساسي «هو الذي كوّن... فون هومبولت» وغيره. «وأهم شيء اكتسبه هؤلاء من دروس دي ساسي هو اطلاعهم من خلال دراستهم للعربية واللغات السامية الأخرى على المفاهيم اللغوية والنحوية العربية التي كانت تنقصهم في ثقافتهم الفيلولوجية التقليدية، وكذلك كان الأمر بالنسبة للنحو والصوتيات». وكان دي ساسي «متشبعاً بمبادئ النحو الوصفي التعليلي. وهو يمثل في زمانه ذلك المذهب الذي تناقله عدد من العلماء منذ القرن الثالث عشر من طريق جيمس هارس وسنكتيوس الإسباني عن النحاة العرب مباشرة أو عن لغويي السكولاستيك عن فلاسفة العرب». «**وتلا دي ساسي في العمل** بهذه المبادئ تلميذه فون هومبولت». نقلاً عن المزيني(١).

ثانياً: يقول أبو ديب عن البنية العميقة والسطحية لدى الجرجاني وتشومسكي ـــ الترجمة للمزيني ـــ (٢): «وربما كان نوع **التحليل الذي أتى به الجرجاني** في هذا الفصل **أول، بل أفضل، تحليل** في اللغة العربية لـــ«البنية السطحية [المُنجَزة]» و«البنية **العميقة[الشَّجَرية]**». وإيضاح التماثل بين المفاهيم التي **طورها الجرجاني**، **وطوَّرها تشومسكي** مؤخراً، سهل جداً... ولتوضيح الفرق بين البنيتين **فقد أعاد الجرجاني صياغة كل واحدة منهما بالطريقة نفسها التي يستعملها** تشومسكي الآن من أجل الكشف عن البنى العميقة للتركيبات التركيبية المماثلة».

والبنية العميقة والسطحية في نحونا العربي القديم ما هي إلا ظاهرة التقدير أو التأويل للمعنى. وهنا جزء مما شرحه الجرجاني في كتابه دلائل الإعجاز عن التقديم والتأخير للبنية العميقة والسطحية(٣)، انظر إلى المثال التالي: «ومن أبين شيء في ذلك «الاستفهام بالهمزة» فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت: «أفعلت؟» فبدأت بالفعل، كان الشكُّ بالفعل نفسه، وكان غرضُك من استفهامك أن تعلم وجوده. وإذا قلت: «أأنت فعلت؟» فبدأت بالاسم، كان الشكُّ

(١) تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ـــ المرجع السابق. ص٢.

(2) Abu Deep, Kamal, Al —— Jurjani's Theory of Poetic Imagery and its Background, Ph.D, Thesis, Oxford University, England, 1971. نظرية الجرجاني عن التخييل الشعري

تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ـــ المرجع السابق. ص١.

(٣) دلائل الإعجاز: الجرجاني، عبد القاهر ـــ قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر ـــ القاهرة ـــ مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ ـــ ١٩٨٤م. ص ١١١.

في الفاعل مَنْ هو، وكان التردُّدُ فيه. ومثال ذلك أنك تقول: «أبنيت الدارَ التي كنت على أن تبنيها؟» تبدأ في هذا ونحوه بالفعل، لأن السؤال عن الفعل نفسه والشكَّ فيه، لأنك في جميع ذلك متردّدٌ في وجود الفعل وانتفائه، مُجَوِّزٌ أن يكون قد كان، وأن يكون لم يكن. وتقول: «أأنت بنيت هذه الدار؟»، فتبدأ في ذلك كله بالاسم، ذاك لأنك لم تشكَّ في الفعل أنه كان. كيف؟ وقد أشرت إلى الدار مبنية، وإنما شككت في الفاعل من هو؟ ومما يُعْلَم به ضرورة أنه لا تكون البداية بالفعل كالبداية بالاسم أنك تقول: «أقلت شعراً قطّ؟»، فيكون كلاماً مستقيماً. ولو قلت: «أأنت قلت شعراً قط؟» وذاك أنه لا معنى للسؤال عن الفاعل مَنْ هو في مثل هذا، لأن ذلك إنما يُتصوَّر إذا كانت الإشارة إلى فعل مخصوص نحو أن تقول: «من قال هذا الشعر؟» وما أشبه ذلك مما يمكن أن ينصَّ فيه على معيَّن. فأما قِيلُ الشعر على الجملة، فمحالٌ ذلك منه، لأنه ليس مما يختص بهذا دون ذاك حتى يسأل عن عين فاعله»[1].

فهذا تحليل لغوي يعتمد على المنطق والأسلوب الفلسفي الفكري الذي تأثر به تشومسكي في تحليله للجملة الإنكليزية كما يذكر في كتابه «Cartesian Linguistics» علم اللغة الديكارتي المنطقي.

ولتوضيح معنى البنية العميقة والسطحية بشكل مبسط يمكن أن نورد المثال التالي: عندما نقول مثلاً: زيد جاء؛ فالفاعل الحقيقي هنا مستتر. فهو بنية عميقة أي أن الفاعل مقدر وباطني. وعندما نقول: جاء زيد؛ فهنا زيد فاعل حقيقي. فهو بنية سطحية ظاهرة، أي أن الفاعل ظاهر. فهنا حاول تشومسكي أن يبرهن للإنجليز مثلاً: أن زيداً جاء الفاعل هنا مقدر وبينما جاء زيد فالفاعل هنا حقيقي، وهذا ما يسميه بالبنية العميقة والسطحية في النحو الإنكليزي[2].

مناقشة الرأي المعارض:

إن المعارضين يجزمون قطعياً بعدم تأثر تشومسكي بالنحاة العرب السابقين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة. والدليل هو ما ذكروه من رسائلهم له وقناعاتهم الخاصة في هذا الميدان. وبالإضافة إلى ذلك، يذكر المزيني[3] أن التراث العربي نسي تماماً فهو يقول: «وأما

---

(١) (لمقارنة هذا النص مع مثال لتشومسكي انظر؛ نظرية التقدير عند النحاة العرب المسلمين وأثرها في نحاة الغرب المعاصرين تشومسكي مجدد النحو العربي: جاسم، جاسم علي و جاسم، زيدان علي ـ مقال مخطوط قيد النشر؛ انظر فقرة: ما هو النحو التوليدي؟ وانظر ظاهرة الحذف والإضمار والتقدير والتأويل للكلام والجمل والأفعال والأسماء والحروف عند سيبويه، وابن هشام، وابن جني، والمبرد، وابن يعيش، والجرجاني، وغيرهم من نحويي العربية)

(٢) وللمزيد عن البنية العميقة والسطحية انظر ؛ قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: الوعر، مازن ـ المرجع السابق. ص١٢٦. وانظر كذلك؛ ـ قواعد تحويلية للغة العربية: الخولي، محمد علي ـ المرجع السابق. ص ٦٨.

(٣) تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ـ المرجع السابق. ص٣.

النتيجة المبدئية التي آل إليها «**نسيان**» **تراث العرب في اللغويات العامة** فهي حصول قطع في تسلسل التفكير الألسني عبر الحضارات الإنسانية **فنهضت الحضارة الغربية** على حصيلة **التراث اليوناني** ولكن **في معزل** عن مستخلصات **ثمانية قرون** من مخاض **التفكير اللغوي عند العرب**، **وإذا جاز لنا** أن نبسط القول مصادرة في البحث أمكننا أن **نقرر افتراضاً** أن أهل **الغرب** لو **انتبهوا إلى نظرية العرب في اللغويات** العامة عند نقلهم لعلومهم في فجر النهضة **لكانت الألسنية المعاصرة** على غير ما هي عليه اليوم، **بل لعلها كانت تكون قد أدركت** ما قد لا تدركه إلا بعد أمد». وما دامت الدراسات اللغوية العربية لم تنتقل إلى الغرب، فهي بالتالي لم تصل إلى تشومسكي بالطريقة التي تفترض دائماً.

فالمزيني يتبع الأوربيين الذين لكل ما هو غربي، وينكرون فضل العلماء العرب والمسلمين عليهم. والأمر الآخر هو أنهم يجهلون التراث العربي القديم ولم يستقرؤوه جيداً. ومن أدلة جهلهم بالتراث ما يذكره الوعر[1] عن أستاذه ولتر كوك (Walter Cook) العالم اللساني الأمريكي المشهور، عندما علق على رسالته للدكتوراه جاء فيه: «**إننا لا نعرف بأن العرب النحويين القدامى** قد توصلوا إلى ما ذكرته **في** رسالتك لذلك **ينبغي أن نترجم أكثر أعمالهم من العربية** إلى الإنكليزية». فهذا يدل على جهلهم بالتراث العربي وتعصبهم الأعمى لكل ما هو غربي. وهنا يحضرني في هذا المقام قول للإمام الغزالي رحمه الله، يكفر فيه بعض العلماء العرب المعجبين بالغرب في كتابه تهافت الفلاسفة الذين يتفاخرون بذكر الأسماء الأعجمية ونقلهم عنهم؛ فهو يقول: «فإني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب والنظراء بمزيد من الفطنة والذكاء... والانخداع بالخيالات المزخرفة كلامع السراب... وإنما مصدر كفرهم سماعهم أسماء هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وأمثالهم...»[2].

والرأي السديد الذي لا لبس فيه ولا مراء، هو أن الدراسات اللغوية العربية القديمة انتقلت إلى الغرب عن طريق ترجمة الأعمال اللغوية العربية إلى العبرية واللغات الأوربية في العصر الأندلسي [3]. وأن تشومسكي تأثر ـ بطريقة غير مباشرة ـ بالنحاة العرب السابقين. فالمزيني يناقض نفسه بنفسه فهو يذكر أن المستعرب سلفستر دي ساسي كان متضلعاً بالعربية؛ وأن ما ترجمه من الكتب العربية إلى الفرنسية من كتب النحو والتجويد القديمة يدل بوضوح على أنه أدرك إدراكاً لا بأس به مفاهيم ومناهج النحاة العرب. ودي ساسي هو الذي

(١) قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: الوعر، مازن ــ المرجع السابق. ص٣٦٠.

(٢) تهافت الفلاسفة: الغزالي، أبو حامد الطوسي ــ صححه وعلق عليه وقدم له: سليمان دنيا ــ القاهرة ــ طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ لا طبعة، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م. ص ٣١ ــ ٣٢.

(٣) دروس اللغة العبرية: كمال، ربحي ــ المرجع السابق. ص ٤.

كون فون هومبولت وغيره. وأن تشومسكي تأثر بفون همبولت في علم اللغة؛ وبالمدرسة الفرنسية (Port — Royal) في القرن السابع عشر كما يعترف بنفسه. **فسلسلة السند** التي تدل على أخذ تشومسكي عن العرب: هو أن جامعة باريس في القرن الرابع عشر كانت تدرس اللغة العربية رسمياً فيها(١). وأن المدرسة الفرنسية (الباب العالي) في القرن السابع عشر تأثرت بالأفكار والعلوم العربية والتي تأثر بها تشومسكي كما يصرح بذلك (٢).

الدلائل التي تدل على تأثر تشومسكي بالنحو العربي

أولاً: اللغة العبرية وتأثيرها في نحو تشومسكي:

إن النحو العبري تأثر بالنحو العربي تأثراً كبيراً في العصر الأندلسي، وصيغت قواعده على هيئة النحو العربي (٣)، وكذلك اعتماد اللغة العربية لغة التدريس في أوربا في القرن الرابع عشر الميلادي وخاصة فرنسا (٤).

وإن اهتمام تشومسكي باللغة العبرية وكتابة رسالته للماجستير عن الصيغ الصرفية في العبرية ١٩٥١م؛ لهو دليل قوي على معرفته وضلوعه بالعبرية والتي تأثرت بالعربية أيما تأثُّر في الأندلس.

وعلاوة على ذلك، يقول العمري(٥): إن اللغة العبرية لغة سامية... ومازالت هناك صلة بينها وبين اللغة العربية، وقد وجد علماء اللغات المستشرقون أن حوالي ١٥% بالمئة من مفردات اللغة العبرية، يتطابق مع اللغة العربية في اللفظ والمعنى...

وأما عن التشابه بين اللغة العبرية والعربية فيقول: نظراً لحقيقة كون اللغة العبرية لغة سامية فإنها تشترك مع اللغات السامية في كثير من المميزات، ومن أهم هذه المميزات مايلي:

١ — تشابهها بالعربية في تكوين الاسم من حيث عدده ونوعه، وفي تكوين الفعل من حيث زمنه وتجرده وزيادته وصحته وعلته.

---

(1) Robins, R, H, op.cit. 1984. pp 75, 96–99.

(2) Chomsky, N. Cartesian Linguistics… Op. Cit.
Chomsky, N. Aspects of the Theory …Op. Cit. p. 4. = = =

— نظرية التقدير عند النحاة العرب المسلمين...: جاسم، جاسم علي و جاسم، زيدان علي — المرجع السابق.

— نظرية النحو العربي في ضوء مناهج ...: الموسى_ المرجع السابق. ص ٥٤ — ٥٥.

(٣) دروس اللغة العبرية: كمال، ربحي — المرجع السابق. ص ٤.

— قواعد اللغة العبرية: عليان، سيد سليمان — المرجع السابق. انظر المقدمة.

— اللغة العبرية قواعد ونصوص: راشد، سيد فرج — الرياض — دار المريخ للنشر — لا طبعة، ١٩٩٣م. ص ١٧.

(4) Robins. R, H, op. cit. pp. 75; 92–99.

(٥) العمري، كمال، دروس اللغة العبرية الحديثة. ص ٤ — ٦.

٢ ــ تغيير معنى الكلمات بتغير حركاتها.
٣ ــ التشابه في صياغة الجمل وتركيبها.

ويقول راشد[(١)]: لقد تميزت الحركة اللغوية والأدبية داخل المجتمع الإسلامي بنشاط متعدد الاتجاهات، حيث بحث المسلمون في القرآن لفظاً ومعنى وقراءة وتجويداً فظهر علم التجويد، ولمعرفة البناء الأصلي للألفاظ ظهر علم الصرف، وكذلك ظهرت علوم البلاغة وعلم المعاني وعلم البيان وعلم البديع. إلى هذا الوقت كان اليهود لا يبحثون في مثل هذه الأشياء. وكانوا تلقينيين في دراستهم للتوراة، يأخذون تفسيرها وتلاوتها بالتلمذة جيلا بعد جيل. وهنا فتنوا بمناهج المسلمين، فظهرت لأول مرة في تاريخهم مؤلفات في النحو والصرف. فمن نحاة اليهود الذين ترسَّموا خُطى العرب في دراسة اللغة «سعديا سعيد بن يوسف الفيومي المتوفى سنة ٩٤٥م» الذي كتب في اللغة كتاباً كبيراً هو كتاب اللغة، ومع أنه فُقِدَ فقد ورد في الأخبار أنه كان يتناول فيه اللغة العبرية وقواعدها مقتفياً أثر اللغويين العرب في تأليفهم في النحو العربي لدرجة أنه هو ومعظم من جاؤوا بعده ألفوا كتبهم هذه باللغة العربية.

يأتي بعده من نحاة اليهود في غضون القرن العاشر الميلادي شيخ نحاة اليهود أبو الوليد مروان بن جناح القرطبي في النصف الأول من القرن الحادي عشر الميلادي، والذي كرّس وقته لدراسة الظواهر اللغوية العبرية ولعل أهم أعماله «كتاب اللُمَع» الذي كتبه بالعربية في النحو...

والجملة العبرية تنقسم إلى جملة بسيطة (وهي الجملة النواة) وجملة غير بسيطة (وهي الجملة المركبة) تحتوي على جملة فرعية داخلها. فالجملة البسيطة تتكون من مبتدأ أو خبر أو فاعل وفعل ومفعول به وتتوسع بإقحام جملة الصلة بين جزأي الجملة الأصلية مع وصف الخبر.

والجملة الاسمية: تتكون من مبتدأ وخبر دون الحاجة إلى فعل يربطهما. والجملة الفعلية: ويعبر بالفعل وحده بوصفه جملة مفيدة يحسن السكوت عليها، موجود في جميع اللغات إذا فهم الفاعل المصاحب للفعل والكامن فيه على شكل ضمير مستتر، ففي اللغة العربية أستطيع أن أقول: «قف». وتكون جملة مفيدة، لأن فاعل هذا الفعل متضمن في الفعل نفسه وتقديره أنت. وأحصل على نفس النتيجة إذا قلت بالإنجليزية stop، كما أحصل عليها في العبرية كذلك.

فالجملة العبرية تسير إذن على النحو التالي:

أ ــ الجملة الفعلية تتكون من الفاعل ثم الفعل ثم المفعول به.

(١) اللغة العبرية قواعد ونصوص: راشد، سيد فرج ــ المرجع السابق. ص ١٧ وما بعدها؛ و ص ٢٥٣ وما بعدها.

ب ــ الجملة الاسمية تتكون من مبتدأ وخبر.

وقد يأتي الفعل قبل الفاعل إذا كانت الجملة مبدوءة بظرف أو حال أو بجملة تأكيد، كما أن العبرية الحديثة لا تتقيد بهذه القاعدة في بعض الأحيان [١].

فيجب علينا ألا نغفل دور اللغة العبرية وتأثرها بالنحو العربي ومعرفة تشومسكي لها معرفة تامة[٢]؛ فهي الواسطة بين العربية واللغات الأوربية وخاصة الإنكليزية لتأثر تشومسكي بها.

ثانياً: نظرية النظم عند الجرجاني

إن نظرية النظم تعتمد الأسلوب اللغوي الفلسفي المنطقي في تفسير الكلام وشرحه؛ وهذا ما تأثر به تشومسكي في تحليله للجملة الإنجليزية. وطريقة التحليل التي اتبعها الجرجاني هي هي التي اعتمدها تشومسكي [٣].

ومن الدلائل الأخرى التي تبرهن على تأثر تشومسكي بالنحو العربي بطريقة غير مباشرة ما تقوله الظهار[٤]: إن الشيخ عبدالقاهر الجرجاني نحا بمنهجه التحليلي منحىً جديداً، فبين أثر النفس و**التأمل الباطني** في دراسة الأثر الأدبي.

وما يقوله لاشين[٥]عن نظرية الجرجاني: «... إن التركيب النحوي له **معنى أول** يدل على ظاهر الوضع اللغوي، وله **معنى ثان ودلالة إضافية** تتبع المعنى الأول، وهذا المعنى الثاني، وتلك الدلالة الإضافية، هي المقصد والهدف في البلاغة... وأوضح **أن التراكيب النحوية الصحيحة**، والأساليب اللغوية السليمة، **يستتبعهما حتماً، معان ثانية ودلالات إضافية**، هي التي يبحث عنها علماء البلاغة» نقلاً عن الظهار: ١٤٢٧هـ ص: ٥٣.

---

(١) للمزيد انظر؛ دروس اللغة العبرية: كمال، ربحي ــ المرجع السابق.

قواعد اللغة العبرية: عليان، سيد سليمان ــ المرجع السابق. ص: الجملة العبرية.

(2) Chomsky, N, Morphophonemics of Modern Hebrew..., op. cit.

(٣) للمزيد انظر؛ نظرية التقدير عند النحاة العرب المسلمين...: جاسم، جاسم علي و جاسم، زيدان علي ــ المرجع السابق. و ــ Abu Deep, Kamal, op. cit.

(٤) أثر استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تنمية التذوق البلاغي لدى طالبات اللغة العربية: الظهار، نجاح أحمد عبد الكريم ــ الرياض ــ الناشر العبيكان ــ جامعة طيبة ــ كلية التربية والعلوم الإنسانية ــ مركز البحوث التربوية ــ الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م. ص ٤٤.

(٥) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر: لاشين، عبد الفتاح ــ الرياض ــ المملكة العربية السعودية ــ لا طبعة، ١٩٨٠م.

وكذلك ما يقوله مراد عن نظرية النظم[1]: «لقد ربط عبد القاهر بين نظرية النظم، وبين إعجاز القرآن، واللفظ والمعنى مع التصوير الفني، ومع الفصاحة والبلاغة، ربطاً متيناً **لإبراز العلاقة القائمة بين اللغة والفكر**، وهدفه من ذلك خدمة القرآن الكريم وإظهار إعجازه، من أجل هذا الهدف، انطلق إلى الغرض اللغوي والنقدي في تحليل النصوص مع المقارنة والموازنة. نقلاً عن الظهار: ١٤٢٧هـ، ص: ٥٢».

ولهذا يمكننا أن نقول: بأن تشومسكي لم يأت بجديد في مجال علم اللغة النفسي، وإنما الفضل والريادة هي للعلماء العرب القدامى وعلى رأسهم الجرجاني [2].

الخاتمة:

إن ثورة تشومسكي اللغوية هي ثورة نحوية خليلية أصلاً جرجانية تفصيلاً في النحو الإنجليزي؛ وذلك من خلال البنية العميقة والسطحية. وإن تشومسكي هو تلميذ الخليل في هذا العصر. وهو الذي أعاد للنحو العربي قوته ودوره في الحياة اللغوية وأحياه من جديد؛ وقلّده في هذه المرة العالم بأسره وفي جميع لغاته المختلفة. فالعلماء العرب هم أساتذة العالم في اللغة والنحو والعلوم وغيرها؛ وإن جحدهم الجاحدون. وما على العالِم إلا أن يمُحص الحق ويُزهِق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. وبالله التوفيق والسداد وله الحجة البالغة.

المصادر والمراجع

ـ القرآن الكريم

ـ أثر استخدام نظرية النظم عند الشيخ عبد القاهر الجرجاني في تنمية التذوق البلاغي لدى طالبات اللغة العربية: الظهار، نجاح أحمد عبد الكريم ـ الرياض ـ الناشر العبيكان ـ جامعة طيبة ـ كلية التربية والعلوم الإنسانية ـ مركز البحوث التربوية ـ الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ، ٢٠٠٦م.

ـ التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر: لاشين، عبد الفتاح ـ الرياض ـ المملكة العربية السعودية ـ لا طبعة، ١٩٨٠م.

ـ تشومسكي في عيد ميلاده السبعين: المزيني، حمزة بن قبلان ـ صحيفة الرياض السعودية ـ الخميس ١٤٢٠/١٠/٢٧هـ، و ١٤٢٠/٨/٢٥هـ. عدد الصفحات: ٤ و ٣. والعنوان الالكتروني هو:
http://www.hmozainy.jeeran.com/tshomesky4.htm
http://www.hmozainy.jeeran.com/tshomesky2.htm

(١) نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني: مراد، وليد ـ دمشق ـ دار الفكر ـ لا طبعة، ١٤٠٣هـ.

(٢) نظرية علم اللغة النفسي في التراث العربي: جاسم علي جاسم ـ مخطوط.

ــ تهافت الفلاسفة: الغزالي، أبو حامد الطوسي ــ صححه وعلق عليه وقدم له: سليمان دنيا ــ القاهرة ــ طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية لأصحابها عيسى البابي الحلبي وشركاه ــ لا طبعة، ١٣٦٦هـ، ١٩٤٧م.

ــ الخصائص: ابن جني، أبو الفتح عثمان ــ حققه: محمد علي النجار ــ بيروت ــ عالم الكتب ــ الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

ــ دراسة في علم اللغة الاجتماعي: جاسم، زيدان علي ــ مراجعة وتدقيق زيد علي جاسم و جاسم علي جاسم ــ كوالا لمبور ــ بوستاك أنتارا ــ الطبعة الأولى، ١٩٩٣م.

ــ دروس اللغة العبرية: كمال، ربحي ــ بيروت ــ عالم الكتب، ١٩٨٢م.

ــ دلائل الإعجاز: الجرجاني، عبد القاهر ــ قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر ــ القاهرة ــ مكتبة الخانجي، ١٤٠٤هـ ــ ١٩٨٤م.

ــ شرح المفصل: ابن يعيش، موفق الدين يعيش بن علي ــ بيروت والقاهرة ــ عالم الكتب ومكتبة المتنبي، بدون تاريخ.

ــ في طرق تعليم اللغة العربية للأجانب: جاسم، جاسم علي ــ كوالا لمبور ــ إيه إيس نوردين ــ الطبعة الثانية، ٢٠٠١م.

ــ قضايا أساسية في علم اللسانيات الحديث مدخل: الوعر، مازن ــ دمشق ــ دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر ــ الطبعة الأولى، ١٩٨٨م.

ــ قواعد تحويلية للغة العربية: الخولي، محمد علي ــ الرياض ــ دار المريخ للنشر ــ الطبعة الأولى، ١٩٨١م.

ــ قواعد اللغة العبرية: عليان، سيد سليمان ــ الرياض ــ النشر العلمي والمطابع ــ جامعة الملك سعود ــ لا طبعة، ٢٠٠٠م.

ــ الكامل في اللغة والأدب: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد ــ تحقيق: عبد الحميد هنداوي ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ــ الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

ــ الكتاب: سيبويه، أبو بشر عثمان بن قنبر ــ تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون ــ القاهرة ــ عالم الكتب ــ الطبعة الثالثة، ١٩٨٣م.

ــ اللغة العبرية الحديثة: العمري، كمال ــ لا مطبعة – لا طبعة – لا تاريخ.

ــ اللغة العبرية قواعد ونصوص: راشد، سيد فرج ــ الرياض ــ دار المريخ للنشر ــ لا طبعة، ١٩٩٣م.

ــ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب: ابن هشام، جمال الدين عبدالله بن يوسف ــ تحقيق وتعليق: بركات يوسف هبود ــ بيروت ــ شركة دار الأرقم بن أبي الأرقم للطباعة والنشر والتوزيع ــ الطبعة الأولى، ١٩٩٩م.

ــ المفصل في علم العربية: الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر ــ بيروت ــ دار الجيل ــ الطبعة الثانية، بدون تاريخ.

ـ نظرية التقدير عند النحاة العرب المسلمين وأثرها في نحاة الغرب المعاصرين تشومسكي مجدد النحو العربي: جاسم، جاسم علي و جاسم، زيدان علي ـ مقال مخطوط قيد النشر.

ـ نظرية علم اللغة التقابلي في التراث العربي: جاسم، جاسم علي، و جاسم، زيدان علي ـ مجلة التراث العربي بدمشق، ٢٠٠١: ٨٣ ـ ٨٤: ٢٤٢ ـ ٢٥١.

ـ نظرية علم اللغة النفسي في التراث العربي: جاسم علي جاسم ـ مخطوط.

ـ نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر النحوي الحديث: الموسى، نهاد ـ بيروت ـ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ لا طبعة، ١٩٨٠م.

ـ نظرية النظم وقيمتها العلمية في الدراسات اللغوية عند عبد القاهر الجرجاني: مراد، وليد ـ دمشق ـ دار الفكر ـ لا طبعة، ١٤٠٣هـ.

— Abu Deep, Kamal, Al — Jurjani's Theory of Poetic Imagery and its Background, Ph.D, Thesis, Oxford University, England, 1971.

— Barsky, R, F, Noam Chomsky: A Life of Dissent, MIT Press, (Rev, by Murphy, University College Dublin,) 1997 May 7,97, linguist@linguistlist.org).

— Chomsky, N, Morphophonemics of Modern Hebrew, Mimeographed Unpublished Master's Thesis, University of Penna., Philadeliphia, U,S,A., 1951

— Syntactic Structures, The Hague: Mouton, 1957.

— Aspects of the Theory of Syntax, Cambridge, Mass,: M, I, T, Press, 1965.

— Cartesian Linguistics: a Chapter in the History of Rationalist Thought, New York: Harper and Row, 1966.

— and Halle, M, The Sound Pattern of English, New York: Harper and Row, 1968.

— Culicover, P, W, Wasow, T, and Akmajian, A, (eds.), Formal Syntax, Academic Press Inc, New York, 1977.

— Jassem, Jassem Ali; Jassem, Zaid Ali; & Jassem, Zaidan Ali, Drills and Exercies in Arabic Writing and Pronunciation for Learners of Arabic as a Foreign/ Second Language, Kuala Lumpur: Golden Books Centre, 1995.

— Jassem, Jassem Ali, Study on Second Language Learners of Arabic: An Error Analysis Approach, Kuala Lumpur: A.S.Noordeen, 2000.

— Isenberg, H, Der Begriff «Text» in Der Sprachtheoric, ASG — Bericht Nr, 8 , Berlin, 1968.

— Robins, R, H, A Short History of Linguistics, London: Longman, 1984.

أهمية النظرية الخليلية
في
الدرس اللساني العربي الحديث

د. صفية مطهري(*)

المقدمة:

تعد الدراسات اللغوية اليوم، ذات أهمية كبيرة لما حظيت به من اهتمام الباحثين والدارسين على حد سواء، وذلك من حيث إنها ذات قيمة علمية رائدة بما حوته من مفاهيم إجرائية تجلت نتائجها في الميدان التطبيقي.

ويرجع الفضل في ذلك إلى جهود العديد من الباحثين، نذكر منهم العلامة الأستاذ الدكتور **عبد الرحمن الحاج صالح**، الذي استطاع أن يبرز المكامن العلمية لما تركه الخليل بن أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه بقراءته الجديدة لهذا الموروث العلمي الكبير، ووصوله إلى وجود نظرية عربية هي ما أسماه النظرية الخليلية .

(*) أستاذة اللغويات وعلم الدلالة بقسم اللغة العربية وآدابها بجامعة وهران ــ الجزائر.

إن أهم ما يميز النظرية الخليلية هو هذه الركائز الأساسية التي بني عليها الدرس اللساني العربي، حيث نجد **الخليل** قد أبدع في جميع ميادين اللغة بصفة عامة، وفي الدراسات اللغوية العربية بصفة خاصة؛ من ذلك مثلا، اختراعه للشكل واختراعه للنظام الصوتي العربي الذي بني عليه معجم العين الذي يعد أول معجم قائم على فكرة رياضية.

سأحاول -في هذه المداخلة- أن أبرز ، إلى أي مدى وصل الدرس اللساني العربي وهو ينهل من النظرية الخليلية، وما هي النتائج العلمية الدقيقة التي استطاع أن يحققها.

ركائز الدرس اللساني العربي

١ـ نقط الإعراب

إن ما تمتاز به الأمة العربية هو الفصاحة في نطقها، والبيان والبلاغة في تعبيرها، إذ كانت تقام في الجاهلية أسواق تعنى بقضايا اللغة العربية، كسوق عكاظ الذي كان يأخذ منه الشعراء والبلغاء ما أجمعوا على استحسانه؛ وأصبحت هذه اللغة المختارة المتفق عليها، أداة للتعبير عما يجول في صدورهم من أحاسيس ومشاعر. ومن هنا صارت لغة قبائل الجزيرة، هي اللغة الفصيحة السليمة من الخطأ بخلاف المناطق الأخرى التي اختلطت بغيرها من الأمم نتيجة التجارة.

كما كانت نشأة الدرس اللغوي في العصر الإسلامي مرتبطة بالحياة الإسلامية، وكان القرآن الكريم هو المحور الأساسي لهذا الدرس، وبالتالي فإن النشأة الأولى للدرس اللغوي العربي، كان منطلقها الرئيسي هو قراءة القرآن الكريم؛ إذ نجد هذه الأخيرة قد دعت إلى ظهور علم الأصوات مثلا، لأن المقرئ إذا قرأ، عليه أن يخرج الحروف مخرجا فصيحا، ويكون «مضطراً أيضاً إلى معرفة المد وقوانينه، وإلى أحكام الهمز، ومعرفة لهجات العرب فيه، كما كان عليه أن يعرف ضوابط الإدغام والإظهار، والإقلاب والغنة.»(١) ولذلك سميت ضوابط اللغة وقوانين أدائها في البداية بالعربية، و من ذلك «أن عبد الرحمن بن هرمز أول من وضع العربية، وكان من أعلم الناس بالنحو وأنساب قريش»(٢). لقد قام أبو الأسود الدؤلي بنقط أواخر كلمات المصحف الشريف عندما فسدت السليقة العربية الصحيحة، فوضع شيئا يقيس عليه العرب كلامهم، حيث اعتمد على رؤيته البَصَرية المرتكزة على وصف كلمات

---

(١) المفصل في تاريخ النحو العربي، محمد خير الحلواني، الطبعة الأولى ١٩٧٩، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان، ص١: ١٧.

(٢) طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية ١٩٨٤، دار المعارف -مصر، ص٢٦.

القرآن الكريم وصفا صوتيا، فكان «أول من أسس العربية، ونهج سبيلها، ووضع قياسها؛ وذلك حين اضطرب كلام العرب»[1].

إن عمل أبي الأسود ينحصر في نقط أواخر كلمات المصحف، إذ اتخذ كاتبا حاذقا من بني عبد قيس، وقال له: «إذا رأيتني قد فتحت فمي بالحرف، فانقط نقطة فوقه؛ فإن ضممت فمي، فانقط نقطة فوقه على أعلاه، وإن كسرت فاجعل النقطة تحت الحرف، فإن أتبعت شيئا من ذلك غنة، فاجعل مكان النقطة نقطتين.»[2]

إن هذا النقط الذي قام به أبو الأسود الدؤلي الذي سمي من بعده بنقط الإعراب، يحمل دلالات في التراكيب اللغوية، تؤدي وظائف نحوية تمثل أبوابا معروفة في الدرس النحوي العربي. أليست الضمة تمثل باب المرفوعات ومنه الدلالة على الفاعلية في التركيب الفعلي، والمبتدئية أو الخبرية في التركيب الاسمي؛ وأن الفتحة تمثل باب المنصوبات وأنها تدل إما على المفعولية بشتى أنواعها، أو تدل على الهيئة كالحال، أو النوع أو العدد كما هو الحال في المصادر؛ وأن الكسرة تمثل الدلالة على المجرورات والإضافة.

٢ـ نقط الإعجام

تعد مرحلة نقط الإعجام مرحلة تالية لما قام به أبو الأسود الدؤلي، حيث وضع نصر بن عاصم نقط الإعجام، وهذا بأمر من الحجاج بن يوسف الثقفي عندما كان واليا على العراق فيما بين ٧٥هـ و٩٥هـ. ويتمثل عمله في التمييز بين الحروف المتشابهة الشكل للتفريق بينها. فكانت النقطة واحدةً توضع تحت أو فوق الحرف مثل الباء والنون، أو مثناة فوقه أو تحته مثل الياء والتاء، أو مثلثة فوقه لا غير مثل الثاء والشين، وسميت الحروف التي لها نقط بالمعجمة، وبقيت حروف بغير نقط سميت بالمهملة.

إن هذه العملية الصوتية هي مرحلة تأسيسية للدرس اللساني العربي؛ إذ بها يستدل على نطق الصوت ويظهر تميزه عن غيره من الأصوات. ولكن قد ترتب على ذلك عدم التمييز بين النقطتين، نقط الإعراب الذي لحق أواخر الكلمات، ونقط الإعجام الذي لحق قسما مهما من الحروف. وبقيت هذه العملية على حالها إلى أن اهتدى **الخليل بن أحمد الفراهيدي** في القرن الثاني الهجري إلى وضع أشكال خاصة بنقط الإعراب، استوحاها من شكل بعض الحروف لأنه كان يرى أن الضمة من الواو، والفتحة من الألف، والكسرة من الياء؛ فوضع واوا صغيرة بين يدي الحرف، وألفا صغيرة فوق الحرف، وياء صغيرة تحت الحرف، لأن

(١) المصدر نفسه، ص٢١.

(٢) الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالنديم، تحقيق رضا تجدد، ص٤٠.

«الحركات أبعاض حروف المد واللين، وهي الألف والياء والواو، فكما أن هذه الحروف ثلاثة، فكذلك الحركات ثلاث، وهي الفتحة والكسرة والضمة، فالفتحة بعض الألف، والكسرة بعض الياء، والضمة بعض الواو.»(١)

لقد اعتمد **الخليل بن أحمد** في هذه العملية على آلية النطق دون أن يعرف فيزياء الصوت وتشريح الأعضاء ونحوها من المعارف المستحدثة؛ فالصوائت كلها مجهورة، وهي أحادية التصويت وترية؛(٢) إذ يعتمد نطقها على اهتزاز الوترين الصوتيين الذي يولد الجهر، كما تمتاز «بوضوحها السمعي، وكثرة دورانها في الكلام، واعتمادها على طرق تشكيلية متعددة تعوِّض افتقارَها إلى مخارج دقيقة ثابتة، كما هي الحال في الأصوات الصامتة. ويبدو أن الميزة الأخيرة جعلت الصوائت من أصعب الأصوات نطقا على المتكلم الذي يتعلم اللغة الأجنبية.»(٣)

إن أهم ميزة في هذه العلامات، هي اليسر وسهولة الاستعمال والمرونة، إذ لم يعد الكاتب في حاجة إلى استعمال قلمين ولونين من الحبر، كما لم يعد القارئ يشكو من تعقيد النظام الحركي، لأن هذا النظام الذي ابتدعه الخليل، سهل الاستعمال، قريب التناول، والدليل على ذلك «أنه ظل مستعملا إلى وقتنا هذا، وربما كان الحل الوحيد لمعضلة إضافة نظام الحركات إلى نظامنا الكتابي العربي»(٤)

٣- مدرسة التقليبات الصوتية

يعد **الخليل بن أحمد** رائدا لهذه المدرسة التي اتبعت طريقة خاصة متميزة؛ إذ اعتمد فيها صاحبها على مخارج الحروف، بدءا بحروف الحلق، ثم اللسان ثم الشفتين، ثم حروف الجوف، وقد وضعت هذه المدرسة الكلمة وجميع تقليباتها تحت أبعد الحروف مخرجا، فمادة ضرب وتقليباتها الستة ضبر، رضب، ربض، برض، بضر، يبحث عنها في باب الضاد، لأنه أبعد الحروف مخرجا في المادة.(٥)

---

(١) سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، الطبعة الثانية ١٩٩٣، دار القلم -دمشق، ص ١: ١٧.

(٢) يراجع مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، الطبعة الأولى، دار الفكر-دمشق ١٩٩٦، ص٨٨.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

(٤) النظام السيميائي للخط العربي في ضوء النقوش السامية ولغاتها، يحي عبابنا، اتحاد الكتاب العرب -دمشق ١٩٩٨، ص١٢.

(٥) يراجع دراسات في الدلالة والمعجم. رجب عبد الجواد إبراهيم، الطبعة الأولى ٢٠٠١، مكتبة الآداب -القاهرة، ص ١٥٢.

إن هذه الطريقة الرائدة التي ركيزتها الأساسية مخارج الحروف، تحتاج إلى أذن ذات حس مرهف، أذن موسيقية، كما أن في هذه الطريقة عسرا ومشقة على الباحث، وقد أشار ابن منظور في مقدمة معجمه لسان العرب إلى عيوب هذه الطريقة ومشاقها، حيث يقول: «كأن واضعه شرَّع للناس موردا عذبا وحلأهم عنه، وارتاد لهم مرتعا مريعا ومنعهم منه، قد أخَّر وقدَّم ، وقصد أن يُعرِب فأعجم، فرَّق الذهن بين الثنائي المضاعف والمقلوب، وبدَّد الفكرة باللفيف والمعتل، والرباعي والخماسي، فضاع المطلوب.»[1]

ولقد كان **للخليل بن أحمد** تأثير فيمن جاء بعده؛ حيث اتبع طريقته وسار على دربه العديد من المعجميين، وهذا جدول توضيحي لمدرسة التقليبات الصوتية:

المعجمي	المعجم
-الخليل بن أحمد (١٠٠-١٧٥هـ)	-معجم العين
-ابن دريد (٢٢٣-٣٢١هـ)	-جمهرة اللغة
-أبو علي القالي (٢٨٨-٣٥٦هـ)	-البارع
-الأزهري (٢٨٢-٣٧٠هـ)	-تهذيب اللغة
-الصاحب بن عباد (٣٢٦-٣٨٥هـ)	-المحيط في اللغة
-ابن سيدة (٣٩٨-٤٥٨هـ)	-المحكم والمحيط الأعظم

لقد استطاع **الخليل بن أحمد** بطريقته هذه أن يؤسس مدرسة عرفت بمدرسة التقليبات الصوتية، وذلك لما يمتاز به من ذكاء وفطنة، وعقلية ناضجة، وعبقرية فذة؛ إذ كان لديه نظرة علمية خارقة، فهو بذكائه وفطنته استطاع أن يؤسس لثلاثة علوم هامة هي محور الدراسات اللسانية الحديثة اليوم؛ حيث وضع أسس علم النحو، وجعله قائما على أصول وقواعد علمية لا زلنا نحلل شفراتها إلى اليوم من خلال مدارستنا لكتاب سيبويه الذي كان **الخليل** قد وهبه له باعتباره تلميذه النجيب، والمتصفح للكتاب يجد ذلك واضحا من خلال نسبة سيبويه العديد من القضايا اللغوية إلى الخليل.

كما وضع **الخليل** علم العروض الذي اكتمل بناؤه على يديه؛ ويروي المؤرخون سبب ابتكاره لهذا العلم رواية طريفة، وهي أنه مر يوما بحداد، فاستهواه دقّ المطرقة المنتظم، فلما

(١) مقدمة لسان العرب، ابن منظور، دار صادر بيروت.

حاول أن يربط بين هذه النغمات الرتيبة وبين الأوزان في الشعر العربي، تم له ذلك فاخترع العروض.[١]

منهج الخليل في معجم العين

لقد اتبع **الخليل بن أحمد** في ترتيب مادة معجمه منهجا قائما على الصوت لا على الكتابة، وذلك لأنه كان يؤمن أن الصوت أوضح في التمييز والدلالة على مخرج الحرف من الكتابة، وذلك باعتبار أن اللغة هي في الأصل نظام من الرموز الصوتية المنطوقة؛ في ذلك يقول ابن جني في حدها: «إنها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم.»[٢] وأما الكتابة فهي محاولة تقريبية لتسجيل الواقع الصوتي للغة، ونجد في اللغة العربية ضوابط للكتابة لا تتطابق مع الواقع الصوتي، من ذلك كلمة عمرو تكتب أربعة أحرف وتنطق ثلاثة، ومنها كذلك كلمة هذا التي تكتب ثلاثة أحرف وتنطق أربعة، «ومن ثم فإن **الخليل** لم يعتمد في معجمه على الكلمة برسمها المكتوب، وإنما اعتمد على الكلمة وفق مكوناتها الصوتية الحقيقية، وقد هداه اشتغاله بالموسيقى والأنغام إلى هذا المنهج لأن الموسيقى في مجملها صوت.»[٣] ومن هنا، نجد أن اشتغاله بالموسيقى هو الذي ساعده على ابتكار هذا الترتيب الصوتي؛ حيث إنها تقوم على أساس الصوت، «فهو اعتمد على مخارج الحروف عندما ينطق بها، ونظر إلى الأوتار الصوتية والأصوات اللغوية، فصنع سلمه صاعدا عليه من أسفل حتى ينتهي إلى أعلاه»[٤] مبتدئا بأقصى الحلق متدرجا في الصعود جاريا في ترتيبه على مسار جهاز النطق حتى يصل إلى الشفتين،[٥] فكانت موزعة وفق الجدول التصنيفي الآتي:

الأصوات	مخرجها	نوعها
-ع.ح.هـ.خ.غ	-من الحلق	-حلقية
-ق.ك	-من اللهاة	-لهوية
-ج.ش.ض.	-من شجر الفم	-شجرية
-ص.س.ز	-من أسلة اللسان	-أسلية

(١) يراجع دراسات في الدلالة والمعجم، ص ١٦٠.

(٢) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد النجار، المكتبة العلمية -مصر، ص ١: ٣٣.

(٣) دراسات في الدلالة والمعجم، ص ١٦٢.

(٤) المصدر نفسه، الصفه نفسها.

(٥) يراجع كلام العرب -من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، دار النهضة العربية -بيروت ١٩٧٦، ص ١٦٩.

-ط.د.ت	-من نطع الغار الأعلى	-نطعية
-ث.ذ.ظ	-من اللثة	-لثوية
-ر.ل.ن	-من ذلق اللسان	-ذلقية
-ف.ب.م	-من الشفة	-شفوية
-و.ا.ي + الهمزة	-هوائية	-حروف العلة

وقد نظم أحدهم[1] هذا الترتيب الذي وضعه الخليل في أبيات شعرية تسهيلا لحفظها هي:

يا سائلي عن حروف العين دُونَكها ... في رتبةٍ ضمها وزنٌ وإحصاءُ
العين والحاء، ثم الهاء والخاء ... والغين والقاف ثم الكاف أكفاءُ
والجيم والشين ثم الضاد يتبعُها ... صاد وسين وزاي بعدها طاءُ
والدال والتاء ثم الظاء متصلٌ ... بالظاء ذال وثاء بعدها راءُ
واللام والنون ثم الفاء والباءُ ... والميم والواو والمهموز والياءُ

إن المتمعن في هذا الترتيب يجد أن الخليل قد اختار حرف العين صدرا لترتيبه الصوتي على الرغم من أنه يتلو حرفي الهمزة والهاء في الترتيب المخرجي، إذ هما حرفان حنجريان والحنجرة تسبق الحلق، وذلك لأن حرف العين أكثر دورانا في كلام العرب من الهمزة والهاء، حيث إنها تتميز بقوة الوضوح السمعي مقارنة بهما. تبلغ نسبة تردد العين في الكلمة العربية حوالي ١،٥/°، ونسبة الهاء ٣،٣/°، والهمزة ٢،٥/°.[2]

وهناك سبب آخر ذكره السيوطي في كتابه المزهر عن ابن كيسان، حيث يرى هذا الأخير أن **الخليل** قال: «لم أبدأ بالهمزة لأنه يلحقها النقص والتغيير والحذف، ولا بالألف لأنها تكون في ابتداء الكلمة، ولا في اسم ولا فعل إلا زائدة أو مبدلة، ولا بالهاء لأنها مهموسة وخفية لا صوت لها، فنزلت إلى الحيز الثاني، وفيه العين والحاء، فوجدت أن العين أنصح الحرفين، فابتدأت به ليكون أحسن في التأليف وليس العلم بتقديم شيء؛ لأنه كله مما يُحتاج إلى معرفته؛ فبأيٍّ بدأت كان حسنا، وأولاها بالتقديم أكثرها تصرفًا.»[3]

(١) يراجع المصدر نفسه، ص ١٦٤.
(٢) يراجع المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٣) المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى وآخرين، دار إحياء الكتب العربية ، ص ١: ٩٠

مبادئ النظرية المعجمية

تنهض النظرية المعجمية الخليلية على مبادئ أساسية نجملها في الآتي:

١-**مبدأ المحاكاة:** لقد كان **الخليل بن أحمد** يؤمن بنظرية المحاكاة في نشأة اللغة التي تقوم على تحكيم العقل، وهذا ما يتواءم ومذهبه؛ حيث كان معتزليا؛ ومن ذلك ما أورده ابن جني في باب إمساس الألفاظ أشباه المعاني، حيث قال: «قال **الخليل**: كأنهم توهموا في صوت الجندُب استطالة ومدا فقالوا: صرَّ، وتوهموا في صوت البازي تقطيعا فقالوا: صرصر.»[١] وما هذا إلا قياس صوتي قائم على المحاكاة في نشأة اللغة.

٢-**العنصر الرياضياتي:** إن طريقة الخليل في معجم العين تقوم على الجمع والحصر والإحصاء المعتمد في الرياضيات، إذ يعد أول من جمع حروف المعجم في بيت واحد هو قوله:[٢]

صِفْ خلقَ خود كمثلِ الشمسِ إذ بَزَغَتْ ... يحظى الضجيعُ بها نجلاءَ معطار

كما أنه «زم أصناف النغم وحصر أنواع اللحون في الموسيقى، فاستخرج العروض وحصر أشعار العرب بها.»[٣]

إن عمل **الخليل بن أحمد** قائم على التحليل التوافيقي في الرياضيات، مما أدى به إلى حساب ما يمكن أن يتشكل من ألفاظ مستعملة أو مهملة في حدود الحروف الهجائية العربية،[٤] حيث توصل إلى أن عدد أبنية كلام العرب المستعمل والمهمل على مراتبها الأربع هو على النحو الآتي:[٥]

- من الثنائي اثنا عشر ألف.
- من الثلاثي ثلاثمائة ألف.
- من الرباعي خمسة آلاف.
- من الخماسي أربعمائة واثنا عشر ألف.

---

(١) الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد علي النجار، المكتبة العلمية، ص ٢: ١٥٢.

(٢) يراجع بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، دار المعرفة -بيروت، ص ٢٤٤.

(٣) المعجم العربي، نشأته وتطوره، حسين نصار، الطبعة الثانية١٩٦٨، دار مصر للطباعة، ص٢: ٢١٨

(٤) المعاجمية العربية، قراءة في التأسيس النظري، الجيلالي حلام، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ديوان المطبوعات الجامعية - الجزائر، ص ٤٣.

(٥) يراجع المزهر في علوم اللغة، ص ١: ٧٤، ويراجع المعاجمية العربية، الجيلالي حلام، ص ٤٤.

وقد استطاع الخليل أن يحصر هذا العدد من الجذور وفق نظرية التحليل التوافيقي في الرياضيات، وذلك حسب مفهومي العامل والرتبة على النحو الآتي:

ع= ٢٨$^{-١}$ ر × ٢٨$^{-٢}$ ر × ٢٨$^{-٣}$ ر × ٢٨$^{-٤}$ ر × ٢٨$^{-٥}$ ر

فـ(ع) هو العدد المطلوب، و(ر) هو رتبة الجذر المتناقص توافقيا: -١، ثم -٢، ثم -٣ ... وهكذا. ومن ثم يمكن إحصاء جذور الألفاظ الثنائية والثلاثية والرباعية والخماسية التي يمكن تشكيلها في حدود الحروف الهجائية العربية من دون تكرار كما يأتي:

-عدد جذور الألفاظ الثنائية : ٢٨ × ٢٧= ٧٥٦ جذرا.

-عدد جذور الألفاظ الثلاثية : ٢٨ × ٢٧ × ٢٦ = ١٩٦٥٦ جذرا.

-عدد جذور الألفاظ الرباعية: ٢٨ × ٢٧ × ٢٦ × ٢٥ = ٤٩١٤٠٠ جذرا.

-عدد جذور الألفاد الخماسية: ٢٨ × ٢٧ × ٢٦ × ٢٥ × ٢٤ = ١١٧٩٣٦٠٠ جذرا.

وبذلك يكون العدد الإجمالي من أبنية كلام العرب، المستعمل والمهمل هو: ١٢,٣٠٥,٤١٢ لفظا.[١]

إن ما يستنتج من هذه العمليات الرياضية هو أن أبنية الرباعي والخماسي، هي أكثر من الثنائي والثلاثي، ومع ذلك فإن الكلام العربي يكاد ينحصر في أبنية الثلاثي، لأن الاسم مثلا كما يقول **الخليل**: «لا يكون أقل من ثلاثة أحرف، حرف يُبتَدَأ به، وحرف يحشى به الكلمة، وحرف يوقف عليه.[٢]»

٣- المبدأ الصوتي

إن المبدأين السابقين هما في الحقيقة قائمان على قواعد صوتية نهجها **الخليل بن أحمد** في نظريته منها:[٣]

-إن أكثر كلام العرب ثلاثي الجذور، محصور بين الثنائي والخماسي.

-يجب أن يكون حرف من حروف الذلاقة أو الحروف الشفوية في الكلمات الرباعية والخماسية؛ وإن كانت الكلمة معراة من الحروف الشفوية أو الذلق، فهي ليست عربية.

-يجب أن تأتلف الحروف فيما بينها في الكلمة الواحدة، من ذلك مثلا أن العين لا تأتلف مع الحاء في كلمة واحدة لقرب مخرجيهما إلا أن يشتق فعل من جمع بين كلمتين مثل: حي على كقول الشاعر:

(١) يراجع المعاجمية العربية، الجيلالي حلّام، ص ٤٤.

(٢) المزهر، السيوطي، ص ١: ٧٤.

(٣) يراجع كتاب العين، الخليل بن أحمد، تحقيق عبد الله درويش، مطبعة العاني -بغداد، ص٥٥ وما بعدها.

ألا ربَّ طيف بات منك معانقي   إلى أن دعا داعي فحيعلا

بمعنى قال حيَّ على الفلاح.

-لا يجب اجتماع بعض الحروف في أبنية كلام العرب، إذ ليس في هذا الأخير دعشوقة، ولا جلاهق، ولا كلمة صدرها (نر)، وليس في شيء من الألسن ظاء غير العربية.

نستنتج مما سبق أن **الخليل** قد أكد أبعاد نظريته الصوتية، حيث تمكن من حصر الرصيد اللغوي المستعمل بالفعل الذي تكلمت به العرب، والرصيد اللغوي المهمل الذي تعذر على العرب النطق به لعدم ائتلاف أصوات ألفاظه، والرصيد اللغوي الذي يمكن أن يتكلم به العربي مستقبلا أو تكلمت به العرب، ولم يحفظه السماع ولم تسجله الرواية.

ومن هنا يمكننا القول إن **الخليل** قد أسس علم الأصوات بشقيه الفونيتيكي والفونولوجي، ففي الشق الأول نجد مقدمة كتاب العين قد ضمت «مبادئ علم الأصوات النطقي، كالحديث عن جهاز النطق وأعضائه، وتحديد المنظومة الصوتية، والانتباه إلى مبدأ اللغة الصوتي، وتقسيم الأصوات إلى صوامت وصوائت.»[1] أما الشق الثاني، فقد جاء في مقدمة كتاب العين ما يسمى «بمبادئ علم الأصوات التشكيلي كائتلاف الحروف والصفات التركيبية، وصوغ الكلمات للأصوات الطبيعية»[2] وغيرها.

إن **الخليل** قد أسس مبادئ نظريته وهي مؤطرة وفق دعائم صوتية، فقد كانت له «نظرة أصيلة فيما يخص الأصوات والنظام الصوتي، فله من المفاهيم في ذلك ما لا يوجد إطلاقا في الصوتيات التقليدية الغربية، وذلك مثل مفهومي الحركة والسكون، ومفهوم حرف المد. فهذه الأشياء لم تعرف قيمتها إلا عندما اختبرت المفاهيم اليونانية التقليدية كالمقطع، وغيرها كالفونيم، وكالتمييز بين النبر وكمية المصوت ، وغير ذلك، وبصفة خاصة ما يجري الآن من تجارب في اصطناع الكلام واستكشافه الآلي بالأجهزة الإلكترونية.»[3] لقد تصور العلماء العرب ومن بينهم **الخليل**، النظام الصوتي كمصفوفة matrice، حيث إن ترتيب المخارج عندهم، هو ترتيب لأجناس من الأصوات على المحور الأفقي، وكل جنس يتفرع عن الآخر بزيادة صوت الحركة، ثم حرف المد (+مد)، ثم اللِّين (+شيء من الجمود)، ثم الرخو (+جمود أكثر)، ثم بين بين (رخاوة +شدة)، ثم الشديد (جمود مطلق).[4]

---

(١) اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، أحمد محمد قدور،الطبعة الأولى، دار الفكر– دمشق،ص ٤٣.

(٢) م ن، ص ن.

(٣) النظرية الخليلية –مفاهيمها الأساسية، عبد الرحمن الحاج صالح، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية – الجزائر ٢٠٠٧، ص ٤١.

(٤) يراجع المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

لم يشر **الخليل** إلى الأصوات عنوانا أو جزءا من عمله في المقدمة وإنما «سعى إلى تقديم مادة صوتية تصلح أساسا لبناء المعجم مع الأسس اللغوية الأخرى كلما دعت الحاجة إلى ذلك،»(١) وقد استعان اللغويون بعد **الخليل** «بخلاصة الدرس الصوتي لتفسير وجوه صرفية ذات منشأ صوتي، كالإدغام، وهو ما شرعه سيبويه في الكتاب، ووسعه ابن جني من بعده، وصار بعد ذلك دُولَة في كتب أهل الصرف خاصة.»(٢) كما استعان البلاغيون والنقاد ودارسو الإعجاز «ممن عرضوا لفصاحة الكلمة بحسب المخارج وائتلاف الحروف وبيان حسن التأليف أو قبحه، من هؤلاء الرماني (ت ٣٨٦) وابن سنان الخفاجي (ت ٤٦٦)، وعبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١) وغيرهم كثير.»(٣) كما نجد أهمية الدرس الصوتي تجلت كذلك في علم التجويد في القرن الرابع الهجري، نتيجة تضافره مع القراءات القرآنية. وبهذا يمكن تصنيف المادة الصوتية الواردة في مقدمة كتاب العين وفق الدرس اللساني العربي الحديث، ويمكن عد **الخليل** -وبدون منازع- رائدا في مجال علم الأصوات وفي غيره من العلوم اللغوية التي تتوافق والدرس اللساني العربي الحديث، إذ كان ومازال الباحثون يعتمدون في دراساتهم أدوات وإجراءات كان قد أرسى سبلها **الخليل بن** أحمد الفراهيدي وتلميذه سيبويه في القرن الثاني الهجري.

إن عمل **الخليل** بن أحمد يدخل فيما يسمى اليوم بالمعجمية la lexicographie، إذ هي مصدر صناعي يدل على علم مختص بصناعة وتأليف المعاجم، يهدف إلى جمع الرصيد المفرداتي وتصنيفه وترتيبه وفق نظام معين، ثم تعريف وتوضيح مداخله.

والمعجمية في الدراسات الحديثة هي علم تفرع عنه علم المفردات الذي يهتم «بدراسة الألفاظ من حيث اشتقاقها وأبنيتها، ودلالتها، وكذلك بالمترادفات والمشتركات اللفظية والتعابير الاصطلاحية والسياقية،»(٤) ومن هنا، فإن علم المفردات lexicologie يضطلع بمهمة إيجاد «المعلومات الوافية عن المواد التي تدخل في المعجم.»(٥) كما تفرع عن

---

(١) اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، أحمد محمد قدور، ص ٤٨.

(٢) م ن، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ٦٨.

(٤) علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، الرياض ١٩٩١، ص ٣.

(٥) الصفحة نفسها .

المعجمية علم صناعة المعجم، وهو ما يسمى بـ: lexicographie، حيث خصص لصناعة المعاجم التي تشتمل على خمس خطوات رئيسة تتمثل في الآتي:(١)

١-جمع المعلومات والحقائق.

٢-اختيار المداخل.

٣-ترتيبها وفقا لنظام معين.

٤-كتابة المواد.

٥-نشر النتاج النهائي.

وإذا كانت صناعة المعجم تقوم على جملة من المبادئ، إذ هي بالإضافة إلى جمع مفردات اللغة وترتيبها وتعريف كل مدخل بما يناسبه من المعاني، فهي تعمل كذلك على «الإحاطة بعدد هائل من المعلومات عن هذه المفردات، من حيث خصائصها الصوتية والكتابية، والصرفية والتركيبية، والدلالية والتأريخية، والتأثيلية.(٢)»

وبناء على ذلك نستنتج أن مؤلفي المعاجم، ومنهم صاحب معجم العين، قد أدركوا هذه الخاصية المتصلة بصناعة المعجم، وذلك من حيث صلة المعجم بالنظام اللساني، ومستويات الاستعمال ومجالاته، والتأريخ والتأثيل، ولذلك تعددت مناهجهم، فأسسوا نظريات معجمية عبر مراحل في سلم تطوري هي كالآتي:(٣)

-نظرية العين الصوتية للخليل بن أحمد (ت ١٧٥هـ).

-نظرية الجمهرة لابن دريد (ت ٣٢١هـ).

-نظرية صحاح العربية للأزهري (ت ٣٧٠ هـ) والجوهري (ت ٣٩٦ هـ).

-نظرية المعنى الجذري لابن فارس (ت ٣٩٥ هـ) في مقاييس اللغة.

-نظرية الحقول الدلالية عند ابن سيدة (ت ٤٥٩ هـ) في المخصص.

لقد أسهم هذا التنويع النظري في العمل المعجمي بشكل واضح في إنجاز أعمال تطبيقية متباينة أفرزت أنواعا من المعاجم، وتطورت إلى عدة اختصاصات، وأصبحت المعجمية ومنها صناعة المعاجم علما قائما بذاته، وذلك من حيث استثماره للعديد من النظريات اللسانية، في الأصوات وإحصاء المفردات وتصنيفها، وتعريفها وفق مناهج ونظريات متعددة.

(١) يراجع الصفحة نفسها.

(٢) المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، المغرب، الدار البيضاء ١٩٨٦، ص١٣.

(٣) يراجع المعاجمية العربية -قراءة في التأسيس النظري، الجيلالي حلام، ص ٧-٨.

كما أصبح هذا العلم يستمد شرعيته من معطيات كثير من نظريات علم اللغة الحديث وبخاصة الصوتيات والمفرداتية، وعلم الدلالة والسيميائيات وغيرها.(١)

ومن هنا، أخذت المجامع اللغوية والمؤسسات العلمية على عاتقها مهمة تأليف المعاجم، مما أدى إلى ظهور كثير من الأعمال مستثمرةً أحدث النظريات اللسانية، كالمناهج البنيوية والتوزيعية والتحليلية والسياقية في تعريف المداخل بخاصة.(٢)

وظهر نتيجة ذلك عديد من الجمعيات الخاصة بالمعجم، وبدأت تعقد ندوات ومؤتمرات دولية خاصة بصناعة المعجم منها:(٣)

-مؤتمر الجمعية اللغوية الأمريكية الحديثة في ولاية أوهايو بأمريكا سنة ١٩٧٠.

-مؤتمر صناعة المعاجم في أكاديمية العلوم بنيويورك سنة ١٩٧٣.

-ملتقى دولي حول التعريف بالمعجم في مركز دراسة المفردات بباريس في نوفمبر ١٩٨٨.

-تأسيس الجمعية المعجمية العربية بتونس سنة ١٩٨٣.

وعقدت عدة ملتقيات وندوات دولية حول المعجمية منها تلك التي كانت حول المعجم العربي المختص في أبريل ١٩٩٣.

ومن هنا، فإن المعجمية هي علم ينضوي تحته علم المفردات الذي يهتم بالبحث في معجم اللغة العربية ومتنها، وهي ما يسمى بعلم المعجم، كما تنضوي تحته صناعة المعجم التي تختص بكيفية صناعة المعجم. ويمكن توضيح ذلك بالترسيمة الآتية:

المعجمية

علم المعجم	**صناعة المعجم (المعاجمية)**
Lexicologie	lexicographie

(١) يراجع م ن، ص ٨.

(٢) يراجع م ن، ص ٩، ويراجع علم الدلالة، بيار غيرو، ترجمة منذر عياشي، الطبعة الأولى ١٩٨٨، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر -دمشق، ص ١٣٥.

(٣) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

** logie : من أصل إغريقي تعني دراسة أو علم، وgraphie: تشير إلى الخطاطة أو الكتابة، وهما تدلان في اللغات الأوربية اليوم على العلم نفسه وتوثيق نتائجه.

إن عمل **الخليل** في معجم العين، يُبيِّن أهمية المعجم من حيث الحصيلة المفرداتية الممثلة للوحدات الأساسية المشكلة للغة التي تخضع في العادة لسنة التطور، حيث إن ما يمثل مرحلة الخليل كان خاضعا لمستجدات العصر الإسلامي وما ترتب عنه من دلالات لألفاظ نتجت نتيجة هذا التحول في الحياة الاجتماعية والفكرية والعقائدية. ويمكننا القول، إن ما ميز هذه المرحلة هو ظهور جيل أول من المعاجم، يتمثل في المعاجم الابتكارية، التي تعد بمثابة «المرجع الأساس للسان العربي الفصيح حتى قبيل نهاية القرن الرابع الهجري،»[1] حيث اكتملت النظريات والمناهج الخاصة بالمعاجم المبتكرة، وذلك من حيث الجمع والترتيب والتعريف، ومن ذلك «نظرية العين الصوتية الحصرية **للخليل بن أحمد الفراهيدي** التي حاول فيها حصر الطاقة التوليدية للغة للوقوف على ما يمكن تشكيله من ألفاظ وكلمات في حدود الحروف الهجائية العربية حسب نظرية التوافق والتبادل في الرياضيات، مع تمييز المهمل والمستعمل والمعرب والدخيل عن طريق الائتلاف الصوتي قبل السماع أو الرواية غالبا.»[2]

إن عمل **الخليل** المتمثل في ما هو موجود وما يمكن أن يوجد بالقوة في حدود الحروف الهجائية العربية، يتوافق وفكره الرياضي القائم على الدقة والتدقيق معا. وهذا ما وجدت صداه اليوم فيما يسعى من أجله جاهدا لتحقيقه **أ.د. عبد الرحمن الحاج صالح** من خلال مشروع الذخيرة العربية الذي يعد **ڤوڤل العرب**، حيث أعطى أوصافا للمعجم الجامع لألفاظ اللغة العربية المستعملة، إذ يُستخرج هذا المعجم من الذخيرة الآلية، فهي مصدر من المعطيات التي ينطلق منها ويعتمد عليها الواضعون لهذا المعجم الكبير، الذي لا يختلف عن الذخيرة إلا بالترتيب الأبجدي وغيره لمحتواه المعجمي، وبالدراسات والتحليلات الخاصة بكل مدخل من مداخلها، حيث إن كل مفردة تثبت في الذخيرة، لابد أن يُحرَّر لها بحث لغوي مستفيض.[3]

وقد اقترح **أ.د. عبد الرحمن الحاج صالح** أشكال المعجم الآلي[4] الذي ينقسم –حسب رأيه– إلى مجموعات مرتبة لألفاظ الذخيرة، ثم إلى معجم موسوعي لغوي يخصص لكل

---

(١) واقع المعجم العربي المعاصر وآفاق المستقبل، الجيلالي حلاَّم، مجلة اللغة العربية، العدد ٢: ١٩٩٩، المجلس الأعلى للغة العربية–الجزائر، ص١٨٢.

(٢) م ن، ص ن.

(٣) يراجع مشروع الذخيرة اللغوية وأبعاده العلمية والتطبيقية، عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللغة العربية، العدد ٢: ١٩٩٩، المجلس الأعلى للغة العربية–الجزائر، ص ٤٦.

(٤) يراجع م ن، ص ٤٧.

لفظة دراسة علمية مستفيضة. أما المجموعات المرتبة، فهي عبارة عن جذاذات آلية، كل واحدة منها تختص بترتيب معين وفق الآتي:

١-ترتيب أبجدي عام (الانطلاق من الألفاظ).

٢-ترتيب أبجدي بحسب مجالات المفاهيم (الانطلاق من المعاني).

٣-ترتيب بحسب تردد الكلمة (عدد المرات التي ظهرت في النصوص)، وتجزأ إلى ترتيبات بحسب العصور وفي مرحلة أخرى بحسب المؤلفين وأصحاب النصوص.

٤-ترتيب بحسب شيوع الكلمة أي ذيوعها في البلدان العربية في الوقت الراهن، وفي كل حقبة (٥٠سنة) مما مضى.

٥-ترتيب بحسب العلوم والفنون.

ولقد أشار صاحب الذخيرة إلى عنصر هام في العملية المعجمية، يتمثل في الخرائط الجغرافية التي تبين ذيوع الكلم العربية في مختلف الأقاليم والتعرف على تنوعاتها الصوتية في الأداء.(١)

هذا بالنسبة للمعجم الآلي، أما المعجم المحرر فسيكون حسب رأيه على غرار ما وضع من الذخائر اللغوية الفرنسية أو الإنجليزية، فهو موسوعة يحرر فيها العلماء بحوثا خاصة بكل لفظة، وذلك من حيث ما يأتي:(٢)

-تحليل دلالي للفظة انطلاقا من السياقات وحدها.

-ذكر المقابل الإنجليزي والفرنسي لكل كلمة إن وجد، أو ما يقرب منه، مع بيان الفوارق التصورية.

-تعليق صوتي وصرفي ونحوي وجيز بالاعتماد على ما ذكره علماء اللغة قديما مع ذكر المصادر والمراجع.

-تعليق تاريخي للمادة وفروعها انطلاقا من تحليل النصوص أو المقارنة بينها.

-بيان أصل الكلمة إن كانت من الدخيل، وتكييفها.

-بيان شيوع الكلمة الجغرافي بحسب العصور.

-ذكر متجانسات ومترادفات وأضداد الكلمة إن وجدت.

-ذكر الدراسات التي خصصها لها العلماء قديما وحديثا إن وجدت.

(١) م ن، ص ٤٧.

(٢) م ن، ص ٤٧.

الخاتمة

إن مشروع الذخيرة العربية الذي يرغب في تحقيقه عديد من الباحثين، كل واحد حسب اختصاصه، مقتفين في ذلك مسار رائدهم العلامة **أ.د. عبد الرحمن الحاج صالح**، الذي وضع المبادئ والأسس العلمية، النظريةَ منها والتطبيقيةَ، قد أصبح اليوم حقيقة ينهل منها الجميع. وإذا كان للغربيين طرائقهم ونظرياتهم، فإن للعرب كذلك نظريات وطرائق لغوية يحفل بها تراثهم، ويبين عن مكنوناتها مسارُهم العلمي والعملي، وبخاصة في القرون الهجرية الأولى، التي بينت أن الدرس اللغوي العربي كان يخضع لمنهج علمي قويم بكل مقوماته من دقة ووضوح وثبات، وأن مسارنا اللغوي اليوم أصبح يعتمد التراث اللغوي العربي قاعدة علمية للوصول إلى غايات لغوية جديدة متطورة.

كما يعد هذا المشروع بمثابة **قوقل** عربي يحوي جميع المعلومات والمنجزات الفكرية لكل الدول العربية، حيث يوفر قاعدة معرفية وثقافية مشتركة للأمة العربية.

إن مشروع المعجم اللغوي العربي التاريخي ومعاجم الموسوعات العربية متعددة الموضوعات يسهم في الترويج للثقافة وللغة العربية بوصفها مشروعا حضاريا وعالميا، إذ يتعرف العالم من خلاله على الكنوز التي يحويها من مختلف مناهل العلم والمعرفة. وتكمن أهمية هذا المشروع كذلك، في مدى اطلاع الباحثين العرب على النتاجات الفكرية المختلفة قصد تحقيق التعاون المعرفي والعلمي بين الدول العربية، وذلك من خلال ربط المشروع بشبكة حاسوب عربية شاملة.

المصادر والمراجع:

١-بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، السيوطي، دار المعرفة -بيروت.

٢-الخصائص، ابن جني، تحقيق محمد النجار، المكتبة العلمية -مصر.

٣-دراسات في الدلالة والمعجم، رجب عبد الجواد إبراهيم، الطبعة الأولى ٢٠٠١، مكتبة الآداب -القاهرة.

٤-سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جني، دراسة وتحقيق حسن هنداوي، الطبعة الثانية ١٩٩٣، دار القلم -دمشق.

٥-طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية ١٩٨٤، دار المعارف -مصر.

٦-علم الدلالة، بيار غيرو، ترجمة منذر عياشي، الطبعة الأولى ١٩٨٨، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر -دمشق.

٧-علم اللغة وصناعة المعجم، علي القاسمي، الرياض ١٩٩١.

٨-الفهرست، أبو الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحق المعروف بالنديم، تحقيق رضا تجدد.

٩-كتاب العين، الخليل بن أحمد، تحقيق عبد الله درويش، مطبعة العاني -بغداد.

١٠-كلام العرب -من قضايا اللغة العربية، حسن ظاظا، دار النهضة العربية -بيروت ١٩٧٦.

١١-لسان العرب، ابن منظور، دار صادر -بيروت.

١٢-اللسانيات وآفاق الدرس اللغوي، أحمد محمد قدور، الطبعة الأولى، دار الفكر-دمشق.

١٣-مبادئ اللسانيات، أحمد محمد قدور، الطبعة الأولى، دار الفكر-دمشق ١٩٩٦.

١٤-المزهر في علوم اللغة وأنواعها، السيوطي، تحقيق محمد جاد المولى وآخرين، دار إحياء الكتب العربية.

١٥-المفصل في تاريخ النحو العربي، محمد خير الحلواني، الطبعة الأولى ١٩٧٩، مؤسسة الرسالة، بيروت-لبنان.

١٦-المعجم العربي، نشأته وتطوره، حسين نصار، الطبعة الثانية ١٩٦٨، دار مصر للطباعة.

١٧-المعجم العربي، نماذج تحليلية جديدة، عبد القادر الفاسي الفهري، دار توبقال، المغرب، الدار البيضاء.

١٨-المعاجمية العربية، قراءة في التأسيس النظري، الجيلالي حلاَّم، الطبعة الأولى ١٩٩٧، ديوان المطبوعات الجامعية -الجزائر.

١٩-النظرية الخليلية -مفاهيمها الأساسية، عبد الرحمن الحاج صالح، ، مركز البحث العلمي والتقني لتطوير اللغة العربية -الجزائر ٢٠٠٧.
٢٠-النظام السيميائي للخط العربي في ضوء النقوش السامية ولغاتها، يحي عبابنا، اتحاد الكتاب العرب -دمشق ١٩٩٨.

الدوريات:

١- مشروع الذخيرة اللغوية وأبعاده العلمية والتطبيقية، عبد الرحمن الحاج صالح، مجلة اللغة العربية، العدد ٢: ١٩٩٩، المجلس الأعلى للغة العربية-الجزائر.
٢- واقع المعجم العربي المعاصر وآفاق المستقبل، الجيلالي حلاَّم، مجلة اللغة العربية، العدد ٢: ١٩٩٩، المجلس الأعلى للغة العربية-الجزائر.

مقاصد المتكلم وأثر المقام التخاطبي في التلقي وإنتاج الدلالة
قراءة تداولية في رسالة النعمان بن المنذر إلى كسرى

د. حفيظة روابنية(*)

يشكل التخاطب والسياق أهم مبحثين في الدراسات التداولية التي تعد بدورها أحد أهم المكونات الأساسية لأية نظرية سيميائية، تتركز مهمتها في دراسة العلاقات بين الرموز والعلامات والمستعملين لها[1]، وتنطلق التداولية من التلفظ؛ الذي يعد من خصوصيات اللسانيات الفرنسية في مقابل أفعال الكلام في التداولية الأنجلو ـ سكسونية؛ لتمارس دورها في دراسة التخاطب كفعل تواصلي وعلاقته ببنية الخطاب وتأويله ومحاولة رصد الاختلافات الثقافية في كل تفاعل كلامي، وهذا يضطرنا إلى تحليل خصائص التلفظ، وعلاقته ببنية الخطاب؛ وذلك أننا عندما نتحدث نتعجب، ونستفهم، ونخضع خطابنا لعلامات الوقف، أو نزيد من نوع من الكلمات التي تحمل آثار التلفظ والتخاطب، وفي بعض الأحيان نختصر كلامنا وننتظر المرور من بعد لآخر، وأن كل ذلك يضطرنا أثناء عملية التحليل إلى الإجابة

(*) أستاذة محاضرة ـ جامعة باجي مختار ـ عنابة الجزائر.

(١) فان دايك النص والسياق ت. عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٠ ص ٢١٥ .

عما هو مضمر في التلفظ والملفوظ؛ وفي كل مرة يتغير الوضع عندما تتغير كفاءة التأويل[1]، وبالتالي يصبح بإمكاننا المرور من قصدية إلى أخرى، ويكون بإمكان الخطاب أن يتجاوز ذاته كأفعال كلامية أو حدث كلما أضيفت إليه دلالات جديدة أو قامت حوله خطابات أخرى واصفة ومؤولة.

ولاستثمار هذه المقولات اخترت ملفوظا شفويا جاهليا غفلا، اكتسب خاصيته التداولية انطلاقا من مروره من قصدية إلى أخرى، يتمثل هذا الملفوظ في جملة النعمان بن المنذر «أليس في مها السواد وعين فارس ما يبلغ به كسرى حاجته»، وقد هيمنت عليها آثار التلفظ التي تحيل على ذات المتحدث، وتعبر عن إحساسه وموقفه كذات تحيل على ذاتها داخل خطابها؛ أكثر مما تتوجه إلى أي متلق. ولكن المقام الذي ارتبطت به أسهم في تحويلها إلى خطاب مباشر، وأكسبها مقصدية أخرى هي مقصدية المتلقي.

سجل النص

نؤسس لمجموع السرود التاريخية التي أحاطت بهذا الملفوظ الشفوي، وأسهمت في تشكيل بنيته الجملية انطلاقا من الموقف الذي هيأ لميلاد هذه الجملة، وهو مجلس النعمان بن المنذر؛ وقد ضم أشراف القوم، وذلك حين جاءه رسول كسرى بمعية ابن عدي بن زيد الشاعر المغدور به؛ برسالة يطلب منه تنفيذها وفحواها: أن كسرى «قد احتاج إلى نساء لنفسه وولده وأهل بيته وأراد كرامتك بصهره فبعث إليك ... وهذه صفتهن قد جئناك بها»[2]. وكانت الصفة أن المنذر الأكبر أهدى أنوشروان جارية كان أصابها في غارة «فكتب إلى أنوشروان بصفتها وقال: إني قد وجهت إلى الملك جارية معتدلة الخلق، نقية اللون والثغر، بيضاء، قمراء، وطفاء، كحلاء، دعجاء، حوراء، عيناء، قنواء شماء، برجاء، زجاء...» إلى آخر هذه الأوصاف. وكان زيد بن عدي بن زيد الشاعر هو الذي قرأ هذه الصفات على النعمان بن المنذر «فشقت عليه، وقال لزيد والرسول يسمع: أما في مها السواد وعين فارس ما يبلغ به كسرى حاجته فقال الرسول لزيد بالفارسية: ما المها والعين؟ فقال له بالفارسية: كاوان أي البقر، فامسك الرسول ... »[3]، ثم إن النعمان كتب إلى كسرى بالرد جاء فيه «إن الذي طلب الملك ليس عندي»، وعندما عاد الرسول سلم الرد للملك وأخبره بالباقي (وهو التعليق السابق الذي فاه به النعمان أمام رسولي كسرى) قائلا أن النعمان يقول للملك: «أما كان في بقر

---

(1) 100 Fiches de linguistique , (énonciation).

(٢) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، دار الثقافة بيروت، مجلد ٢ ص ١٠١ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٠١ .

السواد وفارس؛ ما يكفيه حتى يطلب ما عندنا»[1]، وعلى عادة الملوك في تصنع الرزانة والحلم رد كسرى: «رب عبد قد أراد ما هو أشد من هذا، ثم صار أمره إلى التباب»[2].

لم تكن هذه الوقفات المستفزة هي بداية الأحداث ..ولا نهايتها لأن جملة النعمان استدعت تاريخا سابقاً ولاحقاً وحافلاً؛ يمكن اختزاله في محورين هما:

١ ــ ما قبل الجملة، ويشتمل على الأحداث التالية:

١ ــ استدعاء صحيفة المنذر الأكبر إلى أنو شروان، وتتضمن أوصافا للمرأة استقى منها كسرى ــ الحفيد ــ الأوصاف التي وردت في رسالته إلى النعمان .

٢ ــ فضل عدي بن زيد ــ والد زيد ــ على النعمان بن المنذر في اعتلائه عرش الحيرة، وما رافق ذلك من جهد وسعي لتثبيته واستتباب الأمر له .

٣ ــ مكافأة النعمان له بسجنه ثم قتله .

٤ ــ ظهور زيد بن عدي بن زيد ليثار من قاتل والده.

٢ ــ ما بعد الجملة، ويتلخص في: ــ

١ ــ هروب النعمان إلى الجزيرة العربية خوفا من بطش كسرى .

٢ ــ تخلي العرب عن حمايته ومناصرته .

٣ ــ عودة النعمان إلى كسرى معتذراً.

٤ ــ سجن كسرى للنعمان وموته في سجنه (وهو نفس مصير عدي بن زيد).

٥ ــ قيام يوم ذي قار الذي يعد ــ في أحد أسبابه ــ ثأرا للنعمان من كسرى، وكان للعرب على الفرس[3].

إن قراءتنا للأحداث ترتكز ولا شك «على الناتئ لا على الممتد والمنتشر»[4]، لأن هذا الناتئ له وظيفة استفزازية، يجعل الصورة أو المعنى يستقر ولا يبرح إلا بعد مساءلته ومحاورته.

تكمن بلاغة المفاجأة هنا في فعل الخرق الذي أحدثته الترجمة، وهو يؤسس لبناء تصور ومفهوم يتجلى ضمن سياقات اجتماعية وتاريخية وثقافية، مهاجرة أحيانا في الماضي، وذات حمولة إيحائية، وأعراف أدبية، لا تقرأ إلا في سياقها.

---

(١) الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، دار الثقافة بيروت، مجلد ٢ ص ١٠٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٠٣ .

(٣) محمد أحمد جاد المولى وغيره، أيام العرب في الجاهلية، مطبعة الحلبي، د ت، ص ٦.

(٤) حسن نجمي، شعرية الفضاء، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت ط١ ٢٠٠٠ ص ١٠٨ .

وقد اكتسبت (جملة النعمان) هذا الامتلاء، على الرغم من أنها ليست جملة باذخة، ولا تعد بشيء خارق في ذاتها، أو في بلاغتها، أو أنها أطلقت لغاية جمالية أو شعرية، أو صدرت عن شاعر يستند إلى ثقافة بلاغية؛ تسيج خطابه بالمعتم والمتواري المدهش أو المسكوت عنه .

فالجملة أولاً: لم تشذ في معناها عن تقاليد العرب في أدبهم، وخاصة في وصف المرأة بأحسن الأوصاف، وقد وردت في أشعار الشعراء الجاهليين بهذا المعنى، وذلك حين شبهوا جمال عيون المرأة واكتحالها وحورها وتناسق أعضائها بعيون المها والعين، يقول زهير بن أبي سلمى:

وأَذْكُرُ سلمَى في الزمانِ الذي مــضى   كعينــاءَ ترتــادُ الأسِــرَّةَ عَــوْهَجُ [1]

ويقول الأعشى:

مُبَتَّلَــةِ الخَلْــقِ مِثْــلِ المَهَـــــا   ةِ لــم تَــرَ شَمــسًا ولا زَمْهَرِيــرًا [2]

ويقول امرؤ القيس:

نظَـــرتْ إليْــكَ بعـــيْنِ جازئَـــةٍ   حـــوراءَ حانيــةٍ علـــى طِفْـــلِ [3]

كما وردت اللفظتان (المها والعين) في صحيفة المنذر الأكبر التي أرسلها إلى جد أنو شروان كما أسلفنا، وكان قد أمر «بإثباتها في دواوينه فلم يزالوا يتوارثونها، حتى أفضى ذلك إلى كسرى بن هرمز»[4]، وهنا نطرح استفهاما وهو كيف فهمت أوصاف صحيفة المنذر الأكبر ــ وقد سبقت في ظهورها جملة النعمان ــ وكانت أكثر غرابة وحوشية؟ ولم تفهم تلك الأوصاف في الجملة المذكورة؟!.

أما الملاحظة التي تفرض نفسها في الجملة فهي، الميل إلى توظيف البلاغة من خلال تشبيه النساء بالبقر في سمنتها ورجرجتها وحسنها من جهة، وفي اكتحال عينها وسعتها وحورها من جهة ثانية، يستوي في هذا الاستعمال الشعراء والملوك؛ ذلك أن اللغة العادية عامة وباردة بخلاف اللغة المجازية فهي دافئة ومتدفقة ومعبرة عن الشعور[5]، وهذا ما يجعل الجملة تنفتح على دولة الشعر الرحبة بنصوصها الشعرية والنثرية، ولا تفهم إلا من خلال

---

(١) ديوان زهير، صنعة ثعلب، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة ط١ ١٩٨٢ بيروت ص ٢٣٦ .

(٢) ديوان الأعشى، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة ط٧ ١٩٨٣ بيروت ص ١٤٥ .

(٣) ديوان امرئ القيس، تصحيح الشيخ ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ١٩٧٤ ص ٣٥٣ .

(٤) الأغاني، مجلد ٢ ص ١٠٣ .

(٥) مدحت سعد محمد الجبار، الصورة الشعرية عند أبي القاسم الشابي، الدار العربية للكتاب ١٩٨٤ ص١٣٢.

خلال أبعادها الانزياحية والتصويرية، كما أننا نجد جملة النعمان تصور طبيعة العرب وميلهم في استعمال اللغة إلى الإيجاز وقديما قالوا «البلاغة الإيجاز» كما تصور ــ أيضاً ــ ابتعاد الملوك عن رطانة العامة.

من سلطة النص إلى سلطة القراءة

١ ــ تندرج جملة النعمان «أليس في مها السواد وعين فارس ما يبلغ به كسرى حاجته» ضمن ثقافة شفوية، تتعامل مع الحواس والوجدان تعاملا انفعاليا في كثير من الأحيان، وهذا ما حدد هوية الخطاب العربي في العصر الجاهلي، وميزه عن غيره من خطابات العصور اللاحقة، مفرزاً جملة من المعايير حددت الشعرية العربية فيما بعد .

كانت هذه الجملة ردا غير رسمي على طلب كسرى، عبر فيها بصدق عن الشعور الذي خالجه ساعة اطلاعه عليه، واستجابة طبيعية لما تقتضيه العاطفة حين تبلغ أقصى انفعالها، فجاء محملا بالاستياء والغضب والرفض؛ ولكن انفعاله وصوته لم يكونا مكتومين بل جاءا بنبرة عالية تجاوزت حدود الانفعال الذاتي إلى من كان يحيط به في مجلسه، وأخص بالذكر عدوه اللدود زيد بن عدي بن زيد ورسول كسرى إليه.

أما الرد الرسمي على الرسالة، فكان في كتاب هذا نصه «إن الذي طلب الملك ليس عندي»(١) وسلمه للرسول ليوصله إلى كسرى.

إن جملة النعمان، نص غفل، وكلمة عابرة يصعب تحديد هويتها الإجناسية؛ ومنه يصعب الإجراء والآليات التي تمكن من قراءتها ومحاورتها خاصة وإنها تنبني على قدر كبير من البساطة البنيوية مما يطوق دينامية القراءة لأن وضوح التجربة ــ عموماً ــ وبساطتها، تفرض على القارئ تعاملا خاصا، وتلزمه الوقوف عند حدود التواصل الصرف، وهنا يشح النص وتكف جملة الدوال عن البوح ويكون القارئ «كالشحيح الذي ضاع في الترب خاتمه» غير أن النص يسعى ــ دائماً ــ إلى خلق شكل وتأسيس تأثير جمالي خارج البعد التداولي الصرف، يرتكز في ذلك على «نسيج للكلمات المشتبكة والمنظمة بطريقة تفرض معنى متينا وراسخا وقدر الإمكان وحيداً... وهو مرتبط تاريخياً بعالم كامل من المؤسسات... إنه المكتوب مشاركا في العقد الاجتماعي»(٢) .

وبالنظر إلى هذا التعريف للنص نكاد نخرج جملة النعمان «أليس في مها السواد وعين فارس ...» من كونها نصا؛ ينطوي على نسيج مكتوب يمنحه الرسوخ والثبات، فهو جملة

(١) الأغاني، مجلد ٢ ص ١٠٣ .

(٢) عمر أوكان، النص السلطة، إفريقيا الشرق ط١ /١٩٩١ ص ٤٥ .

شفوية كما أسلفنا القول، تنبعث من أعماق الجاهلية، تعبر عن وعي بما يتمتع به التعبير من قيمة اختزالية تناسب لغة الشعر، كما تعبر عن ثقافة تجمع بين الشاعر والملك والراوي.

كما أن الجملة كان يمكن أن تكون خبراً، وتحمل بعض خصائصه المتمثلة في نقل الوقائع والأحداث بصرف النظر عن الصياغة الفنية، أو رسالة عادية تحول «عدم الإخبار إلى إخبار تام، تتجانس عن طريقه الصور الإدراكية لدى الباث بالصور الإدراكية لدى المتلقي، وذلك ضمن سياق واقعي وفعلي تتمحي الرسالة بمجرد غيابه ... »[1]، غير أن جملة النعمان انتصبت أمام المتلقي، ومارست حضورا مثيرا أدى إلى ردود أفعال تداولية، تجعل الجملة تتجاوز كونها خبرا تواصليا؛ يستهدف معنى محددا إلى جملة متميزة مصطبغة بأسلوب خاص كان عاملا على توجيه القراءة وإحداث ردود فعل خارج مضمون الرسالة .

لقد شكلت الجملة خرقا للمتوقع، وإثارة للعواطف على بساطة بنيتها ـــ كما أسلفنا ـــ ، وذلك عن طريق ارتكازها على النموذج البلاغي الذي يتجاوز اللغة الطبيعية إلى وضع استعاري تخييلي، وهو ما درج عليه العرب في أساليبهم وكلامهم، وتفاعلوا معه بشكل عفوي، عزز لدينا الاعتقاد بان الجملة قابلة للاستقبال على الوجه الذي رويت به، خاصة وأننا نعلم بأن «الاستعارة فطرية في لغة الإنسان، يتوسلها من تعلم اللغة وهو صغير... »[2]، تقوم بوظيفة الإبانة وتقريب المعنى، كما تيسر التخاطب العادي واليومي بين الناس [3] فهي «وسيط مهم بين الذهن البشري وما يحيط به من كائنات حية وغير حية، بواسطتها يفسر الملتبس والمبهم، وتتجاوز كثيرا من العراقيل التواصلية»[4] مما يؤدي بنا إلى القول بان الثقافة الشفوية الجاهلية، شكلت الصورة فيها ضرورة ملحة، ووضعا قائما يتجاوز مجرد تقريب الأشياء للمتلقي إلى قيام جهاز بلاغي جمالي، يسعى إلى الإمساك بالمثال والفاتن والمحير .

أهم ما نصادفه في الجملة كشكل، الإيجاز وما يطرحه من اختزال كمي على مستوى الألفاظ مما يضاعف من طاقة البحث عند القراءة والتمييـــز بيـــن

---

(١) إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية، دار توبقال للنشر، ط١ ٢٠٠٠ ص ٥٣ .

(٢) عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط ١ ٢٠٠١ ص٣٧ .

(٣) المرجع السابق ص ١١٥.

(٤) عبد الإله سليم، بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط ١ ٢٠٠١ ص٥٧ .

«الألفاظ التي لا ثقل لها في تحديد الدلالة مهما كانت مراتبها في الكلمات»[1]، وبين الألفاظ التي تنزاح عن معناها المعجمي إلى معنى مجازي يسهم في بناء السياق، وأقصد بذلك استعمال النعمان في جملته للفظتي (المها والعين) المنزاحتين عن معناهما المعجمي إلى المعنى المجازي أو الشعري، فيعلي ذلك من نبضهما داخل السياق، وتعلنان عن وجودهما وخروجهما عن المألوف، وهو بهذا يريد أن يمنح المتلقي فضاء ممتلئا بالقيم والعادات والعلاقات والعواطف وكل سجلات القول المعروفة في العصر الجاهلي. بل إن المتلقي الذي يقصده النعمان ينتمي لا محالة إلى نفس الإطار الثقافي والاجتماعي، ويدرك تماما الجماليات التي يقوم عليها الخطاب العربي في الفترة الجاهلية، ولهذا لا نظن أنها موجهة لكسرى أو لمتلقين غير عرب أو حتى لمتلقين عرب، لهذا جاءت باذخة و تحمل الخصوصية الثقافية 'العربية إذ «لا وجود لنص بدون إحالة ما ... »[2] والجملة من هذا المنظور تحتاج إلى تكملة وعودة إلى ذاكرتها التاريخية والثقافية المبنية على المجاز والإيجاز.

غير أن الصيغة التي قدمتها الجملة للتواصل مع المتلقي تلفت النظر إلى تقاليد العرب في معالجة موضوع المرأة، حيث درج العرب في حياتهم العامة على اختيار أسماء لمسميات ترتبط بحياتهم وقيمهم وأعرافهم ومعتقداتهم، فأطلقوا ما رأوه مناسبا على أبنائهم وعبيدهم ونسائهم مثل صخر وعقاب لأبنائهم، ومرزوق ومسعود لعبيدهم، وأسماء وسلمى وهريرة لنسائهم، ونظرا للدور الكبير الذي تلعبه الألفاظ والكلمات في كل خطاب سواء أكان عاما أو خطابا أدبيا فان مستخدم اللغة يدرك أن اللغة لا توجد إلا من خلال ألفاظها، و«أن هناك دوما وراء ستار المعنى الأول جملة قيم ترتبط باللفظة وتميزها ومدلولاتها الملتحمة بالضرورة مع الجوهر الجماعي في المجتمع »[3]، كما أنه ــ أي مستخدم هذه اللغة ــ يدرك أن ثمة قواعد وأعرافا تخضع لها الكلمات، وهذه الكلمات تصبح لها خصائص سياقية لا تفهم إلا في إطارها، ويتحدد استعمالها ضمن هذا السياق لأن الكلمة خارج سياقها لا تعطي المعنى الشعري ولا تنجز أي مشروع دلالي، إذ «اللفظة تستمد حياتها من السياق الذي تقع فيه، وأنها لا تولّد أي أثر يذكر إذا هي لم تتصل بغيرها من الألفاظ ... ومع ذلك تحتفظ اللفظة دائما بخصائص لا تتوفر لغيرها».[4]

(١) حبيب مونسي، توترات الإبداع الشعري، دار الغرب للنشر، وهران ط١ ٢٠٠١ ــ ٢٠٠٢.

(٢) بول ريكور، النص والتأويل، ترجمة منصف عبد الحق المغرب / العرب والفكر العالمي عدد ٣ صيف ١٩٨٨ ص٣٨.

(٣) علي نجيب إبراهيم، جماليات اللفظة بين السياق ونظرية النظم، دمشق ط١ ٢٠٠٢ ص ٩ .

(٤) المرجع السابق ص٨٠.

من هذه الزاوية ــ زاوية التفسير ــ نلمح الحالات والملابسات التي صدرت عنها جملة النعمان بن المنذر، ذلك أن التاريخ العربي القديم لم ينبئنا أن العرب كانوا ينادون المرأة في الحياة العامة (بالمها) أو (العين)، لأن الكلمتين من أسماء البقر الوحشي وتستعاران لوصف جمال عيون المرأة واكتحالها وحورها وتناسق أعضائها، بخاصة في النصوص ذات النزعة الوصفية. وعلى الرغم من شيوع استعمال تشبيه المرأة (بالمها) أو (العين) وتداوله، تظل مرتبطة في كل الحالات بالمخزون الثقافي الذي يصدر عنه الشعر الجاهلي والكلام الخاص عموما. وهكذا اكتسبت الكلمتان هذا الاستعمال الشعري ــ إن صح القول ــ حتى كاد أن يغدو معنى أصيلا وليس مجازيا. كما كانت لفظتا (المها والعين) مثيرتين كعلامتين لتحريك البعد السوسيو ــ ثقافي الذي عبر عنه الغذامي بقوله «أن الكلمة استحضرت في نفوسنا سلسلة من التصورات التي شاركت في صنعها عوامل نفسية واجتماعية وثقافية لا حصر لها، والأعراف الأدبية والاجتماعية تشترك في إيجاد هذه العلاقة بين الكلمة ومتصورها ... »[(1)]، فيفيض المعنى عن اللفظة ويتعذر أحيانا الإمساك به لأن اللفظة قد تعمد إلى تضليلنا وتحيل على سياقات لها سمات خاصة، تتعلق بقيود الصياغة والتزام المعايير، وبمعنى آخر قد لا تكون هي نفسها المعايير والسمات التي تتقصدها اللفظة، أي المرأة الحاضرة في (المها والعين) هي المرأة التي تعيش في الوعي وتملك الإحساس فيكسبها ذلك اختلافا عن المرأة الأخرى التي تعيش في الواقع. هذا النوع من النساء يوجد في النصوص والخطابات الخاصة ويمتد في المكان والزمان والخطاب، وتدخل الكلمة المعجم الشعري وتتمذج فيتكرر ظهورها في مختلف النصوص وتتناص مع كل الخطابات، دون أن تمارس الإقصاء لمعنى من معانيها تاركة مجال التحديد للسياق الذي ترد فيه، وللذاكرة التي لا فكاك للإنسان منها، باعتبار النصوص الجاهلية خطابات شفوية لها معايير خاصة لا تفهم إلا ضمن مساراتها الجمالية والشعرية.

يضاف إلى هذا أن بناء الجملة على صيغة الاستفهام التعجبي والإنكاري (أليس في مها السواد وعين فارس ....) من جهة واعتمادها على الألفاظ غير المألوفة ــ بالنسبة لرسول كسرى الفارسي ــ من جهة ثانية، هو الذي ضمن نجاح الإيحاء بأن طلب كسرى مرفوض وأن العرب لا تتاجر بسعادتها وجنتها الأرضية والمتمثلة في المرأة، لأن المرأة عند العرب الجاهليين لا تمثل العرض بقدر ما تمثل الحياة الدمثة وسط غلاظة البيئة وجهامتها، وهي حياة تستحق الدفاع عنها. ولهذا خص لها الجاهلي نصيب الأسد من حياته وخطاباته، وكان ذكرها لا يخرج عن هذا المفهوم الثقافي والاجتماعي والشعري، وقد جاءت جملة النعمان

(1) عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط1 1985 ص 126.

معبرة عن هذا المفهوم مستثيرة ما يسمى «بالذخيرة المشتركة»[1] بين الباث وبين المتلقي، على افتراض أن المتلقي ينتمي إلى نفس المجال الثقافي الذي ينتمي إليه الباث، وهذا ما يجعله ينصرف عن استثمار نظرية التكييف التي تحاول أن تطرح إمكانية تكييف المرسل لخطابه بحسب المتلقي [2]، ذلك أن النعمان ــ في هذه الجملة ــ لا يحرص على تحقيق الهدف من التكييف وهو تفاعل المتلقي واستمالته وكسب رضاه بقدر ما تعبر الجملة عن استنكار الطلب ورفضه ضمنيا ــ كما أسلفنا القول ــ .

إن الموقف يعبر عن الحرية التي يشعر بها النعمان خارج قيود التحالف والمعاهدات التاريخية بين المناذرة والأكاسرة، هذه الحرية تطرح سلطة الذات على المستوى السياسي خارج المواثيق والعهود من جهة، والتعالي اللغوي الذي يمثل بشكل من الأشكال الطبقية اللغوية التي تنزع إلى الفوقية والشعرية والابتعاد عن السوقية والرطانة من جهة ثانية، فقد صدر عن ثقافة شاعرة وعروبة تحسن تخير ألفاظها، تتبوأ فيها الكلمة والعبارة مكانة رفيعة، «فالعبارة البليغة تفعل بالعربي أشد مما يفعله الرصاص»[3]، ولا تنتهي مكانتها وتأثيرها بانتهاء الموقف الذي قيلت فيه بل هو ممتد في كل الأزمان، وقديما قال الشاعر دعبل الخزاعي:

إنـــي إذا قلـــت شـــعراً مـــات قائلـــه ومن يقـــال لـــه والبيـــت لـــم يمـــت

ومما تم تحليله سابقا يتبين لنا إلى أي حد كان خطاب النعمان قويا في بنيته التي لم تكتف بالآلية والحرفية في تأدية المعاني ــ رغم بساطة هذه البنية كما ذكرنا سالفا ــ وفي إيجازه ومجازه هذه القوة منحته سلطة، والسلطة وجود وبقاء يستوجب الدفاع عنهما، لهذا كان النعمان يدافع عن سلطته وهي ليست سلطة سياسية فحسب، ولكنها وجودية وثقافية / سلطة الخطاب خارج خطاب السلطة، لأنه قادر على حماية نفسه، وقد يكون من باب الصدفة أن تجتمع سلطة السياسة والقول في النعمان ليزداد الخطاب قوة، فيتماهى خطاب السلطة المقيد والمحاط بطقوس الكلام والمجاملات بسلطة الخطاب التي يحاول أن ينفلت منها.

٢ ــ إن القراءة «جزء من النص» لأنها هي التي تحدد غناه وتحقق وجوده بما تستعمله من آليات تكشف عن قصديته، ولهذا يتعدد النص بتعدد القراءات، ذلك أن القراءة «تجربة

(١) إدريس بلمليح، القراءة التفاعلية، دار توبقال، الدار البيضاء المغرب ط١ ٢٠٠٠ ص ٥٤ عن ايزر l'acte de lecture p ٤٩.

(٢) محمد مفتاح، دينامية النص ص ٥١ .

(٣) عبد الله محمد الغدامي، الخطيئة والتكفير، ص ١٤٤ .

شخصية»[1] تخضع لثقافة القارئ من جهة، «فهو ثالث الأثافي التي ترتكز عليها عملية التواصل »[2]، وللإجراء الذي يمكنه من التعامل مع النص تعاملا يتيح قدرا كبيرا ليس من الفهم والتواصل فقط وإنما من التحقق والوجود،لأن النص كما يقول تودوروف «لا يمكن أن يقول حقيقته الكاملة»[3] وهكذا تتوطد العلاقة بين القارئ والنص فتبدو في شكل حوار ممتد لا ينقطع خيطه، يقوى ويشتد كلما كان القارئ متميزا، وبالتالي يستمد النص قوته مما تمنحه القراءة من إمكانات وتستكشفه من عوالم أثناء عملية القراءة، فهي ـــ أي القراءة ـــ عند الغذامي «عملية دخول في السياق وهي محاولة تصنيف النص في سياق يشمله مع أمثاله من النصوص... »[4] بغية الوصول إلى مقاصد النص وهي بطريقة ما مقاصد الباث أو هي المسكوت عنه وكل ما يتجاوزه ليسهم في بنية تحقق معناه، وهذا يجعل القارئ منتجا للنص وفاعلا فيه، لأن كل قارئ يحاول أن يسلط فكره ويسقط رؤيته ومقاصده على النص حتى يبرز دوره الذي لا يتوقف عند حدود التلقي المباشر للنص والاكتفاء بمقصدية الباث، حيث تدفع به الطاقة الإيحائية التي يتوفر عليها النص إلى الانتقال من دوال معينة إلى مدلولات قد لا يحيل عليها النص بقدر ما يثيرها أو يوحي بها كإمكانية من بين الإمكانيات المتعددة التي تجعل النص أثناء فعل القراءة منفتحا على كل ما هو غير متوقع أو مفكر فيه، وفي الأحوال العادية فإن القارئ يعيد بناء النص وفق ثقافته واستعداداته النفسية والعقلية ووفق مقاصده هو التي قد لا تكون هي نفسها مقاصد الباث أو النص، لهذا فالقارئ يثبت وجود النص ويحدد قيمته، «فلا نص خارج المتلقي والمتلقي ليس فكرة مثالية أو ذاتا خيالية جوفاء، بل هو كائن متحقق في الزمن والفضاء متبدل ومتغير في شروط تلقيه، لا يستقر على موقف ثابت بل يستجيب إلى حال متقلب »[5]، كما أن القارئ مطالب بتأويل النص والحوار معه، الأمر الذي خلق نظرية للتلقي[6] تهتم بجماليات تلقيه واستقباله وقراءته .

ولعل التجربة التي تطرحها جملة النعمان «أليس في مها السواد وعين فارس ...» لا تخرج عن كونها قراءة متجاوزة لنصها الشفوي، تتضمن أفعالا وردود أفعال حظيت بكثافة قد لا تتناسب مع بنيتها الشكلية.

---

(1) عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير، ص ٨٧ .

(2) محمد عبد العظيم في ماهية النص الشعري، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط١ ١٩٩٤ ص١٦٧.

(3) علي الطرهوني، النص المكتوب والنص المقروء، الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، عــدد٥٨، ١٩٩٠ ص ٦٠ . عــن تودوروف.

(4) عبد الله محمد الغذامي، الخطيئة والتكفير ص ٨٠ .

(5) رضا الأبيض، سلطة النص الشكلية، كتابات معاصرة عدد ٣٣ مجلد ٩ آذار ـــ نيسان، بيروت ١٩٩٨ ص ٩٠ .

(6) الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، عدد ٥٨ ١٩٩٠ ص ٦٠ .

وقد سبق القول إلى أن جملة النعمان التي يتعامل معها المتلقي هي خطاب شفوي عاطفي ينفتح على احتمالات التصرف والتحريف، ويخضع للوظيفة التداولية للتخاطب، ولهذا فنحن أمام نوع خاص من الخطابات ومن التلقي لا يخضع لجماليات الشعرية الشفوية كالقصيدة أو الخطبة أو المثل أو الوصية أو الحكمة، ولا يحرص على أن يقيم استراتيجية نصية مشتركة بين الباث والمتلقي بمعنى آخر أنه ليس نصا خارقا في لغته أو جمالياته، وإنما هو جملة تخاطبية اكتسبت وجودها وديناميتها أولا من الحمولة التاريخية والاجتماعية والثقافية وثانيا من خصوصية تداولية التلقي التي منحت لهذه الجملة وجودا متحققا على مد ى التاريخ، مع أن الخطاب على الرغم من أن فعل التلفظ منطلقا من الذات وموجها إليها ومنتجا لملفوظ غير مباشر يندرج ضمن التعليقات والانطباعات الذاتية إلا أن المتلقي ـــ زيد بن عدي ـــ قام بإعادة استثمار هذه الجملة أثناء الترجمة واستعمالها وفق غاية ومقصدية تمنحها دلالة جديدة بعيدة كل البعد عن الدلالة التي صدرت عنها، معبرة عن وقع سيكولوجي حاد جعل النعمان لا يراعي المقام ولا يحسب حساباً للمتلقي الذي كان يتربص به ويحصي عليه سقطاته وما يمكن أن يدينه به عند كسرى.

ومما تجدر الإشارة إليه أن قراءتنا ستكون حول قراءة زيد لخطاب النعمان، أي حول ترجمة زيد لجملة النعمان وعلاقة هذه الجملة المتعالية بالوظيفة التواصلية لمثل هذه الخطابات المجازية التي لا تراهن على المتلقي بقدر ما تعلي من قيمة التلفظ بما تضفيه عليه من شاعرية، يصبح معها خطاب البوح فضاء رحبا يختلف في هويته وثقافته وحمولته الدلالية عن أي خطاب تواصلي، كونه خطابا منفلتا من أطر الخطابات الرسمية التي تقال عادة في المحافل الشعرية وبلاطات الأمراء، تحفها المجاملات وتخير الأشكال اللائقة للكلام، فهو جملة أفرغ فيها النعمان كل مشاعر الغضب والاستياء عند سماع طلب كسرى المفاجئ والمتمثل في أن يرسل النعمان من بناته أو أخواته من تنطبق عليهن الصفات التي جاءت في الصحيفة أو الرسالة ولا مانع عنده من أن يسمعها غيره ممن يشعرون مثله بصعوبة الاستجابة لهذا الطلب وما أكثرهم في مجلسه .

ولا شك أن الجملة تلقاها المتلقون بأشكال مختلفة تبعا لاختلاف مقاماتهم وأنماطهم من أمثال حاشية الملك، وتضم أصدقاءه وأعداءه الشامتين وكذا رسل كسرى ومن في الموكب والبلاط عربيا كان أم فارسيا، ويمكن أن نطرح احتمالا آخر لتلقي رسالة كسرى إلى النعمان يتمثل في قتل الرسول مثلا أو ضربه وسجنه أو إغلاظ القول له ... نميز من بين أهم المتلقين زيد بن عدي بن زيد ثم رسول كسرى ثم كسرى كمتلق غير مباشر كان له دور لا ينكر في مشروع زيد بن عدي.

ويظهر زيد بن عدي هنا كمتلق متميز ومحايث، يرتبط ببنية الملفوظ وبإعادة بناء معناه وذلك من حيث:

ا ــ العلاقة التي تربطه باللغتين العربية والفارسية (كمترجم).

ب ــ العلاقة التي تربطه بالملكين فهي تقوم على طرفي نقيض من حيث التواصل والود والتجاوب .

إن هذه الجملة التي صدرت عن النعمان ــ في حقيقتها ــ لا تبحث عن قارئ نموذجي يتوفر على آليات وشروط لقراءتها نظراً لاستغلاقها وإغراقها في الإيحائية، و إنما المتلقي ــ هنا ــ هو المعني بالبحث عن نص الجملة أو الخطاب وليس العكس، والدلالة هي هدفه وهذا ما جعل الخاصية الحوارية التي ترد عادة مصاحبة لأي تخاطب مفقودة في هذا الخطاب وذلك لاختصار المتلقي (زيد بن عدي) للوظيفة الشعرية الإيحائية لهذه الجملة واقتصاره على الوظيفة اللسانية التي حولتها إلى خطاب لساني مغلق ووحيد الدلالة وهو ما تقتضيه وظيفة المترجم الخائن. وقد قدم زيد نفسه كمترجم مكتفيا بالترجمة الآلية الحرفية لكلمتي (المها والعين) الواردتين في نص خطاب النعمان بن المنذر متغاضيا عن الترجمة التي «تسعى إلى إيجاد معادل موضوعي يرتقي بالأصل إلى أصول أخرى في آداب التلقي»[1] .فكانت وظيفة الترجمة ــ هنا ــ هي التعتيم على المعنى المجازي للكلمتين وعدم المحافظة على التقاليد والجماليات التي تستعمل فيها الكلمتان في اللغة العربية، لأن الترجمة كما يقول احمد المريني «عملية علمية وتذوقية وإنسانية»[2] هذا الاتجاه الذي نزعت إليه ترجمة زيد يوحي بعلاقة التناقض التي تربط بين الباث والمتلقي، تجسدت في توجيهه للخطاب توجيها ينحرف عن مقصدية الباث ولا يخدم هدفه.

والمتلقي (ونقصد به زيد بن عدي) لا يهمه نجاح النعمان ووصول خطابه بالدلالة التي يقصدها، ولا تهمه الوظيفة الإيحائية المتعالية التي أنجزها هذا الخطاب وإنما ما يهمه هو أن يفشل النعمان وأن يكون فشله على يده، لهذا كان فاعلا في الخطاب وصاحب الخطاب عند كسرى، كما كان صاحب الخطاب فاعلا في حياته من قبل (تحقيق ثأر). وهذا لن يتأتى إلا بخطاب مواز لخطاب النعمان ومشوه له مع سبق الإصرار، ولذلك بقدر ما حرص النعمان على عدم تكييف خطابه بحسب متلقيه ــ ومنهم من كان فارسيا لا يحسن اللغة العربية الطبيعية بله المجازية ــ بقدر ما حرص ابن عدي على تكييفه وتقديم معانيه بترجمة آلية حرفية، أحدثت ثغرات في النص وفي تلقيه من طرف رسول كسرى وكسرى بعد. أحدث

(١) سعيد علوش، شعرية الترجمات المغربية، مطبعة الأمنية، الرباط ١٩٩١ ص ١٦ .

(٢) المرجع نفسه ص ٣٥ .

ذلك شرخا واسعا في العلاقة بين الملكين وأساء إلى النص الأصلي، لأن الترجمة «أداة ذات حدين»[١] يحسن التنبه والدقة عند امتطاء صهوتها، لأنه عبرها يتم «الانتقال من نظام سيميائي إلى نظام آخر أكثر مما هي نقل شيء من لغة إلى أخرى»[٢].

لقد تم تجاهل العالم السوسيو ــ سيكولوجي للنعمان والسوسيو ــ ثقافي للخطاب الذي وردت فيه اللفظتان أثناء ترجمتهما وأسقطت حمولة ثقافية كانت الكلمتان (المها والعين) حبليين بها، وهذا التجاهل متعمد أريد من ورائه إدخال خطاب النعمان في سياق جديد موجه يهدف إلى تحقيق تيمة الانتقام التي هيمنت على تصرفات زيد ووجهت دهاءه إلى التربص بالنعمان لحين تحقيق الثأر، وكان المساعد له في ذلك الترجمة التي شوهت مقصد النص وقدمت مقاصد أخرى خاصة بمشروع زيد بن عدي الانتقامي، ويظهر الحرص على تنفيذه كاملا من خلال تتبع إنجازه منذ أن وجه أنظار كسرى إلى نساء النعمان، ثم حبكه عند مرافقته للرسول وانتهاء بالتمكن من النعمان؛ يقول زيد للنعمان وقد التقى به في محنته على قنطرة ساباط «انج نعيم إن استطعت النجاء ... فقد والله آخيت لك أخية لا يقطعها المهر الأرن»[٣].

وبهذا كانت الترجمة ــ إذا ــ عند زيد بن عدي مبنية على استراتيجية إخفاء معنى النص بمكر ودهاء أي استبدال المعنى المجازي الدارج عند العرب حين يشبهون المرأة بـ(المها والعين) في جمال العيون والجسد بالمعنى المعجمي للكلمتين وهو (كاوان) وتعني (البقر) بالفارسية.

تطرح أمانة زيد المترجم في مقابل خيانة الترجمة أي أن أمانة زيد هي بشكل آخر خيانة للسياق المجازي العربي وخيانة للنعمان بن المنذر، وكان أوصاه بأن يعذره عند الملك (كسرى)[٤]، وخيانة للقيم الأدبية التي ينتمي إليها إضافة إلى خيانة الترجمة كعلم يرتكز على نقل ثقافة بكل ثقلها الحضاري إلى ثقافة أخرى تختلف عنها في الفكر والرؤية والحضارة والوسائل ... .الخ، فاجتمعت الخيانات حول نص النعمان كل يخون على طريقته حتى النعمان نفسه فهو يدافع من ناحية عن نسائه العربيات وينتهك من ناحية أخرى نساء عربيات أخريات في خطابه حين يقول «أليس في مها السواد ...» والسواد تعني «عوام الناس أو ما

(١) المرجع نفسه ص ٤١ .

(٢) سعيد علوش، شعرية الترجمات المغربية، ص ٣١ عن تيزلكاد .

(٣) الأغاني مجلد٢ ص ١٠٥ .

(٤) المصدر السابق ص١٠٣ .

حوالي الكوفة من قرى»[١] سيرا على سنة جده (المنذر الأكبر) الذي أهدى إلى أنو شروان جارية[٢] عربية كان أصابها إذ أغار على الحارث الأكبر بن أبي شمر الغساني[٣] وكسرى يخون النعمان بعد أن يعطيه الأمان ويستقدمه إليه يقوم بسجنه أو قتله على اختلاف الروايات. فالنعمان في خطابه لا يدافع عن المرأة ولا عن كرامتها ولكنه يدافع عما يخصه وما يدخل ضمن ممتلكاته، والمرأة في قصره تخصه وحده ومن طبيعة العرب ألا يتنازلوا عن ممتلكاتهم بسهولة، كما أن زيدا يفعل الشيء نفسه حين يضحي بنساء عربيات ـ نساء النعمان وبينه وبينهن قرابة وصلة رحم ـ في سبيل الانتقام والدفاع عن كرامته وكرامة والده الذي مات غدرا بيد النعمان، وقد أتم زيد مشروعه الانتقامي الذي خطط له على أكمل وجه نستوحي ذلك من رد كسرى على ما سمعه من رسوله القادم من بلاط النعمان وأمن عليه زيد كشاهد وأضاف «قد كنت أخبرتك بضنتهم بنسائهم على غيرهم وأن ذلك من شقائهم واختيارهم الجوع والعري على الشبع والرياش ... »[٤] يقول كسرى: «رب عبد قد أراد ما هو أشد من هذا ثم صار أمره إلى التباب»[٥].

أما المتلقي الثاني ـ وهو رسول كسرى الفارسي ـ فكان جسرا يمر من خلاله الخطاب من الباث عبر المتلقي الأول ـ زيد ـ إلى المتلقي غير المباشر وهو ـ كسرى ـ ينحصر دوره في الوساطة التي قام بها، هذه الوساطة تحولت إلى شهادة ارتكز عليها زيد وسهلت أمامه إنجاز المشروع الانتقامي الذي كان قد سطره وكيفه بحسب المواقف والظروف.

اتسم دوره بالآلية والانقياد لمخطط زيد حيث لاعبه وامتلكه فكان يملي عليه ما يقوله لكسرى وما عليه أن يفعله، توصل إلى ذلك عن طريق تبنيه لاستراتيجية تقوم على استمالة الرسول أثناء ذهابهما ورجوعهما وتتمثل في:

ـ الحفاوة التي عامل بها زيد رسول الملك أثناء الطريق.

ـ توصيته بأن يصدق كسرى فيما رأى وسمع.

ـ الحرص على ملازمته وتوجيهه حتى لا يتشتت ما خطط له وبناه.

وانتهى دوره بسرد ما حدث في بلاط النعمان وأوصاه به زيد .

---

(١) ابن منظور، لسان العرب، مادة سود.

(٢) الجارية هي الفتية من النساء بينة الجراية (لسان العرب مادة جرا).

(٣) الأغاني مجلد ٢ ص ١٠١ .

(٤) المصدر السابق ص ١٠٣

(٥) المصدر السابق ص ١٠٣

أما كسرى ــ المتلقي غير المباشر ــ فقد صوره السرد التاريخي ملكا يطلب النساء الجميلات يملأ بهن قصوره، يقول صاحب الأغاني «وكان لملوك العجم صفة في النساء مكتوبة عندهم فكانوا يبعثون في تلك الأرضين بتلك الصفة فإذا وجدت حملت إلى الملك غير أنهم لم يكونوا يطلبونها في أرض العرب ولا يظنونها عندهم»[١] .

إن الذي وجه أنظار الملك وفضوله لنساء النعمان هو زيد، يقول زيد لكسرى: «وعند عبدك النعمان من بناته وأخواته وبنات عمه وأهله أكثر من عشرين امرأة على هذه الصفة»[٢] ثم يزيد من اشتعال هذا الفضول بعد أن يطلب كسرى من رسوله أن يذهب للنعمان بطلبه هذا فيبادره: «أيها الملك إن شر شيء في العرب وفي النعمان خاصة أنهم يتكرمون ــ زعموا في نفوسهم ــ عن العجم فأنا أكره أن يغيبهم عمن تبعث إليه أو يعرض عليه غيرهن وإن قدمت أنا عليه لم يقدر على ذلك فابعثني وابعث معي رجلا من ثقاتك يفهم العربية حتى أبلغ ما تحبه»[٣].

نلاحظ هنا كيف كان زيد يوجه سير الأحداث عن قرب ضمن استراتيجية تقوم على مبدأ (التقية) والحذر، رصد من خلالها المواقف والأحداث والأقوال، وكان يقظا لكل المتغيرات التي قد تفسد عليه برنامجه الانتقامي وبالتالي مقاصده وقد أدرك أن التمكن من كسرى يعني التمكن من النعمان لذلك بدأ مشروعه مع كسرى الذي كان مجرد وسيط ساعده بطريقة غير مباشرة على إنجاز ما خطط له وتابعه حتى تحقق واطمأن على نجاحه، وفي مستوى آخر ــ أي مستوى التداولية الأدبية ــ كان كسرى ورسوله عوامل مساعدة وأدوات مكنت القراءة من أن تتفوق وتتحقق كفعل متعدد متغير ومغير أسهم عبر كل تلق في خلق خطاب جديد يضاف إلى مجموع الخطابات التي توالدت من رحم جملة النعمان وجعلتها تتضخم وتتوسع بما أنتجته وتنتجه من خطابات تتجاوزها وتحف بها .

(١) الأغاني مجلد ٢ ص ١٠٠.
(٢) المصدر السابق ص ١٠١ .
(٣) الأغاني مجلد ٢ ص ١٠١ .

مراجع البحث

١ـ الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني، تحقيق وإشراف لجنة من الأدباء، دار الثقافة بيروت، مجلد٢، د.ت.
٢ـ أيام العرب في الجاهلية، محمد أحمد جاد المولى وغيره، مطبعة الحلبي، د ت.
٣ـ بنيات المشابهة في اللغة العربية مقاربة معرفية، عبد الإله سليم، دار توبقال للنشر الدار البيضاء المغرب ط١ ٢٠٠١.
٤ ـ توترات الإبداع الشعري، حبيب مونسي، دار الغرب للنشر، وهران ط١ ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢.
٥ ـ جماليات اللفظة بين السياق ونظرية النظم، علي نجيب إبراهيم، دمشق ط١ ٢٠٠٢ .
٦ ـ الخطيئة والتكفير، عبد الله محمد الغذامي، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط١ ١٩٨٥ .
٧ ـ دينامية النص، محمد مفتاح، المركز الثقافي العربي بيروت، المغرب، ط١ ١٩٨٧ .
٨ ـ ديوان امرئ القيس، تصحيح الشيخ ابن أبي شنب، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤ .
٩ ـ ديوان الأعشى، شرح وتعليق د. محمد محمد حسين، مؤسسة الرسالة ط٧ ١٩٨٣ بيروت .
١٠ ـ ديوان زهير، صنعة ثعلب، تحقيق د. فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة ط١، ١٩٨٢ بيروت.
١١ ـ سلطة النص الشكلية، رضا الأبيض، كتابات معاصرة عدد ٣٣ مجلد ٩ آذار ـ نيسان، بيروت ١٩٩٨.
١٢ ـ شعرية الترجمات المغربية، سعيد علوش، مطبعة الأمنية، الرباط ١٩٩١.
١٣ ـ شعرية الفضاء، حسن نجمي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء/ بيروت ط١ ٢٠٠٠.
١٤ ـ الصورة الشعرية عند أبي القاسم الشابي، مدحت سعد محمد الجبار، الدار العربية للكتاب ١٩٨٤.
١٥ ـ في ماهية النص الشعري، محمد عبد العظيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت، ط١ ١٩٩٤ ص ١٦٧.
١٦ ـ القراءة التفاعلية، إدريس بلمليح، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١ ٢٠٠٠.
١٧ ـ النص والتأويل، بول ريكور، ترجمة منصف عبد الحق المغرب / العرب والفكر العالمي عدد ٣ صيف ١٩٨٨ .
١٨ ـ النص و السلطة، عمر أوكان، إفريقيا الشرق ط١ /١٩٩١
١٩ ـ النص والسياق، فان دايك، ت. عبد القادر قنيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء ٢٠٠٠ .
٢٠ ـ لسان العرب، ابن منظور، دار المعارف، د.ت.
٢١ ـ مجلة الحياة الثقافية، وزارة الثقافة، تونس، عدد ٥٨، ١٩٩٠.

أسس إصلاح الفكر في الشريعة الإسلامية

د. حسن أحمد الخطاف(*)

المقدمة:

كرَّم الله سبحانه وتعالى الإنسان فمنحه العقل، وأسبغ عليه نعمه الظاهرة والباطنة، وجعله في أحسن صورة وأجمل منظر، وسخر له الكثير من مخلوقاته، وقد شاء الله سبحانه ألاّ يترك الإنسان بعد هذا التكريم مرهونا لنوازع عقله ومشارب تربيته، فأرسل إليه الرسل، وأنزل عليه الكتاب من أجل غاية سامية وهي أنْ يعرف رسالته في هذه الحياة، ورسالته هي الشعور بأنه عبد لله تعالى لا يتكبر على بني جنسه، ويسعى جاهدا لإسعادهم، ويتحقق ذلك من خلال الالتزام بالدين الحق الذي جاءت به الرسل.

ومن هؤلاء الرسل نبينا محمد ﷺ خاتم النبيين، ورسالته خاتمة الرسالات، ومضمون هذه الرسالة تعود على الإنسان بالنفع والصلاح في عاجل أمره وآجله، والصلاح له مظهران داخلي وخارجي، والإصلاح الداخلي هو المرتكز لإصلاح السلوك، وقد جاء هذا البحث ليكشف عن أسس الإصلاح الفكري الذي هو الركيزة في إصلاح سلوك المسلم

(*) أستاذ في جامعة حلب، كلية الشريعة

الفصل الأول: الشعور بهيمنة الله على الكون:

من أسس إصلاح الفكر في الشريعة الإسلامية الشعور بهيمنة الله تعالى على هذا الكون، والمهيمن اسم من أسماء الله تعالى، ومعناه المراقب على الشيء، والحافظ له، و القائم على أموره، والمستولي عليه[1]، فكل ما على الأرض وفيها، وكل ما في السماء محكوم بقدرة الله تعالى، وعندما نقرأ القرآن الكريم نجد هذه الحقيقة ما ثلة أمام أعيننا، حتى ليُخيل إلى الإنسان أنه لا أثر له في هذا الكون، حتى الأشياء التي يصنعها وتسند إليه، إنمّا تسند إليه من حيث الظاهر، أما من حيث الحقيقة فهي مسندة إلى الله تعالى، لأن الله هو الذي منح الإنسان قدرة يتصرف من خلالها في الأشياء فلا تنسب له إلا من حيث كان متسببا في وجودها، لا من حيث كونه منشئاً ومنتجا لها من العدم، فهو ليس جالبا ولا منشئاً للقوة التي بها يسيطر على الأشياء، وهذا محط إجماع من جميع المذاهب الإسلامية على اختلاف تياراتها لم يشذ عن هذه القاعدة أحد فيما نعلم.

وهيمنة الله على الكون ومنها هيمنته على الإنسان واضحة لا تحتاج إلى أدلة، لأن هذا الإنسان مخلوق، ومن البدهي أن يكون الخالق هو المدبر لشؤونه وهو المتصرف في أحواله، ومع ذلك نجد عشرات من الآيات تذكر الإنسان بهذه الحقيقة، فلمَ هذه الكثرة مع أنَّ الأمر لا يحتاج إلى تذكير لأنه من البدهي أن يكون الخالق لهذا الكون هو المتصرف فيه ؟.

والجواب أن الله سبحانه وتعالى منح الإنسان كثيرا من الصفات اختبارا له وامتحانا، ولو لم يقم بتزكية نفسه ومراقبتها لنسي أن الله هو المهيمن، بل لربما ادعى أنه هو المهيمن على هذا الكون، وهو المُعطي وهو المانع، والقرآن أكثر من التذكير بهذه الحقيقة ذكر بهذه الحقيقة قصد إصلاح فكرنا، والناظر، في هذه الآيات يمكن تصنيفها إلى اتجاهين:

١- آيات تخاطب البشرية جميعا مذكرة بهذه الحقيقة، وهي أن المهيمن الحقيقي هو الله تعالى من ذلك قول الله تعالى:

* « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (٢١) الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ (٢٢) [سورة البقرة].

فالخالق للكون جميعا هو الله تعالى، ومن ذلك خلقه الماء التي جعله سببا في إنتاج ما يأكلون، وإذا كان الأمر كذلك فينبغي أنْ لا يرتابوا أبدا في أنه هو المهيمن، وأنَّ بعثهم بيده وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة:

---

(١) انظر المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي:٧٢، أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي: ٢/ ٢١٦.

* « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ وَنُقِرُّ فِي الْأَرْحَامِ مَا نَشَاءُ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى ثُمَّ نُخْرِجُكُمْ طِفْلًا ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ وَمِنْكُمْ مَنْ يُتَوَفَّى وَمِنْكُمْ مَنْ يُرَدُّ إِلَى أَرْذَلِ الْعُمُرِ لِكَيْلَا يَعْلَمَ مِنْ بَعْدِ عِلْمٍ شَيْئًا وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٥)»[الحج] « فالذي خلق الإنسان من عدم وأخرجه من تراب، ثم كونه من ماء، ثم خلقه أطواراً عجيبة، إلى أن يتوفاه في أحوال جسمه وفي أحوال عقله وإدراكه، قادر على إعادة خلقه بعد فنائه»[١].

فالإنسان مخلوق لا خالق، فعليه أن يشعر بهيمنة الله عليه وعلى الكون.

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم في إطار إشعار الإنسان بهيمنة الله تعالى يذكره بأنه هو الذي أجرى هذا الكون على هذه الشاكلة، حتى لا يحسب يوما من الأيام أن هذا النظام موجود بنفسه كما يتصور الدهريون، وإذا كان هو الذي سيَّره بهذا الشكل فليس بعيدا أن يغير نظامه، يقول سبحانه وتعالى:

* قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِضِيَاءٍ أَفَلَا تَسْمَعُونَ (٧١) قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ النَّهَارَ سَرْمَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِلَيْلٍ تَسْكُنُونَ فِيهِ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٧٢) وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ [القصص].

* :« هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ (١٥) [الملك]

* قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُونَ (٤٦) قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلَكُ إِلَّا الْقَوْمُ الظَّالِمُونَ (٤٧) [الأنعام]

والآيات في هذا السياق كثيرة جدا، ومن أهم مقاصدها تذكير الإنسان بأن الله هو المهيمن على هذا الكون، أي تشعره بعبوديته لله تعالى

٢- آيات تقص عليه نماذج من البشر، شعروا بأنفسهم أن الهيمنة بيدهم، ومن البدهي أنه لا يلتقي الشعور بالهيمنة مع الشعور بالعبودية لله :

* يقول سبحانه وتعالى حاكيا قول فرعون لموسى عليه السلام :« قَالَ لَئِنِ اتَّخَذْتَ إِلَهًا غَيْرِي لَأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ (٢٩) [الشعراء] » فلما منحه الله تعالى القوة والملك، وهذه من أخطر ما تجر الإنسان إلى عدم الشعور بهيمنة الله تعالى عليه، شعر أن القوة والملك من

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور، :١٧/ ١٩٦.

اللوازم التي لا تنفصل عنه، وهذا معنى قول الله سبحانه وتعالى حاكيا عنه:« وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِنْ تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٥١) [الزخرف]، فكأنه شعر أنه هو المجري الحقيقي لهذه الأنهار، وأنه هو الجالب الحقيقي للملك الذي كان يتنعم به.

* هذا الشعور الذي كان عند فرعون كان عند ملك آخر ادعي ما ادعاه فرعون قال تعالى حاكيا عنه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (٢٥٨)[سورة البقرة].

ولا ينبغي أن نحسب أن القرآن وحده دعا الإنسان إلى الشعور بهيمنة الله، ففي السنة الشريفة أحاديث كثيرة تغرس في الإنسان هذا الشعور، من هذه الأحاديث الحديث القدسي: «يَا عِبَادِي إِنِّي حَرَّمْتُ الظُّلْمَ عَلَى نَفْسِي وَجَعَلْتُهُ بَيْنَكُمْ مُحَرَّمًا فَلَا تَظَالَمُوا، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ ضَالٌّ إِلَّا مَنْ هَدَيْتُهُ فَاسْتَهْدُونِي أَهْدِكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتُهُ، فَاسْتَطْعِمُونِي أُطْعِمْكُمْ، يَا عِبَادِي كُلُّكُمْ عَارٍ إِلَّا مَنْ كَسَوْتُهُ، فَاسْتَكْسُونِي أَكْسُكُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ تُخْطِئُونَ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَأَنَا أَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا فَاسْتَغْفِرُونِي أَغْفِرْ لَكُمْ، يَا عِبَادِي إِنَّكُمْ لَنْ تَبْلُغُوا ضَرِّي فَتَضُرُّونِي وَلَنْ تَبْلُغُوا نَفْعِي فَتَنْفَعُونِي، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ، وَآخِرَكُمْ، وَإِنْسَكُمْ، وَجِنَّكُمْ، كَانُوا عَلَى أَتْقَى قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ مِنْكُمْ، مَا زَادَ ذَلِكَ فِي مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ، وَآخِرَكُمْ، وَإِنْسَكُمْ، وَجِنَّكُمْ، كَانُوا عَلَى أَفْجَرِ قَلْبِ رَجُلٍ وَاحِدٍ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِنْ مُلْكِي شَيْئًا، يَا عِبَادِي لَوْ أَنَّ أَوَّلَكُمْ، وَآخِرَكُمْ، وَإِنْسَكُمْ، وَجِنَّكُمْ، قَامُوا فِي صَعِيدٍ وَاحِدٍ، فَسَأَلُونِي فَأَعْطَيْتُ كُلَّ إِنْسَانٍ مَسْأَلَتَهُ، مَا نَقَصَ ذَلِكَ مِمَّا عِنْدِي إِلَّا كَمَا يَنْقُصُ الْمِخْيَطُ إِذَا أُدْخِلَ الْبَحْرَ، يَا عِبَادِي إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ أُحْصِيهَا لَكُمْ، ثُمَّ أُوَفِّيكُمْ إِيَّاهَا، فَمَنْ وَجَدَ خَيْرًا فَلْيَحْمَدْ اللَّهَ، وَمَنْ وَجَدَ غَيْرَ ذَلِكَ فَلَا يَلُومَنَّ إِلَّا نَفْسَهُ».(١)

فشعور الإنسان بهيمنة الله تعالى من أهم مقاصد الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ضمن إطار إصلاح الفكر الذي جاءت به الشريعة، لأن هذا الشعور ما كان موجودا عندما بعث النبي ﷺ لأن الشعور بالهيمنة لا يتفق مع توجههم إلى الأصنام لتكون واسطة بينهم وبين الله.

كما أن الشعور بالهيمنة يقتضي إسناد الضر والنفع ومعرفة الغيب إلى الله تعالى، وهذا يتعارض مع وجود التطير والتشاؤم والكهانة والسحر والأزلام آن ذلك... كما سنفصل ذلك في الفصل الثاني.

---

(١) صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، باب تحريم الظلم، رقم: ٢٥٧٧.

مرتكزات الشعور بهيمنة الله تعالى :

يرتكز الشعور بهيمنة الله تعالى على أمرين: الوحدانية، ونفي الواسطة

١- الوحدانية:

من أعظم ما جاءت به الشريعة هي الدعوة إلى وحدانية الله تعالى، ومن أجلها لاقى النبي ﷺ وأصحابه ما لاقوه من العذاب والخروج عن الأوطان، ومن أجل التخلي عنها عرضوا عليه المغريات، وكانت السبب وراء تكذيبه والتعجب مما جاء به، قال تعالى حاكيا عنهم: ﴿أَجَعَلَ الْآلِهَةَ إِلَٰهًا وَاحِدًا إِنَّ هَٰذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ (٥)[سورة ص].

والوحدانية تصطدم مع التعدد، فالقول بالتثنية والتثليث... هو قول يصطدم مع المعقول، والله سبحانه وتعالى حكى ذلك في قوله :«لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ» لو كان في هذا العالم إله غير الله، لما سار هذا العالم على هذا النسق من النظام، فالقول بالتعدد يصطدم مع المعقولية، والقول بالتفرد أي بالوحدانية الذي جاء به هذا الدين هو عين المعقولية، والقول بالوحدانية هو دعوة الأنبياء جميعا، دعوة آدم، ودعوة نوح ودعوة عيسى وموسى، ولذلك قال سبحانه وتعالى ﴿وَاسْأَلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رُسُلِنَا أَجَعَلْنَا مِنْ دُونِ الرَّحْمَٰنِ آلِهَةً يُعْبَدُونَ (٤٥)﴾.

والخطاب هنا موجه للنبي ﷺ، والنبي كيف يسأل وهو يعلم حق اليقين أن دعوة الأنبياء إلى التوحيد واحدة، فهذا نوح يقول لقومه فيما حكاه الله عنه « يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ إِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ(٥٩)[سورة الأعراف]، وهذا نبي الله هود عليه السلام يقول: «يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ» (٦٥) [سورة الأعراف].

وهذا الأمر ليس مقصورا على هذا النبي دون ذاك، فدعوة الأنبياء إلى التوحيد دعوة واحدة وصدق الله العظيم القائل: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ (٢٥) [سورة الأنبياء]

والقول بالوحدانية مقتضاه أن الله متفرد في هذا الكون، متفرد في الإيجاد والإعدام، متفرد في الإغناء والإفقار، متفرد في العطاء والمنع قال تعالى: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكَ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٦) تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ (٢٧)[سورة آل عمران]

٢- نفي الواسطة :

الأساس في ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ (١٨٦)[سورة البقرة]، وقوله ﷺ فيما رواه

الترمذي في جامعه، وقال حديث حسن صحيح: «يَا غُلَامُ إِنِّي أُعَلِّمُكَ كَلِمَاتٍ احْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظْكَ، احْفَظِ اللَّهَ تَجِدْهُ تُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَاعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوْ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، رُفِعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ»(١).

فقد علَّمنا الله سبحانه وتعالى أنْ نتوجه إليه مباشرة في طلب حوائجنا من غير المرور بغيره، وما نقصده بنفي الواسطة هو أن لا نعتقد أنَّ أحدا من خلق الله تعالى هو الوسيلة التي لا بد منها، لكي يقبل الله منا عبادتنا.(٢)

ولا تشكل علينا هنا قضية النبوة، بحيث يمكن أن نحسب أن النبوة عبارة عن واسطة بين الخلق وخالقهم، فالنبوة تعرف الناس بخالقهم وليست واسطة، والفرق بين المفهومين- فيما أحسب- كبير، فالأنبياء كلهم جاؤوا ليعرفوا الناس بخالقهم، ومن جملة هذا التعريف أن يدعوا الناس إلى التوجه إلى الخالق مباشرة، من غير أن يكون النبي واسطة للقبول فالنبي يُعرف بالله ويبلغ عنه، ويبين الطريق الأجدى التي ينبغي أن تسلك لنيل مرضاة الخالق، ومن هنا كانت طاعته ﷺ طاعة الله، ومعصيته معصية لله.

إذا النبوة ليست واسطة بمعنى أننا قبل أن نتوجه إلى الله نتوجه إلى النبي، بل لا يوجد أحد في الكون يعد واسطة بين العبد وخالقه، وهذا هو معنى قول الله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾(١٨٦)

وحتى يتحقق انتفاء هذه الواسطة في أذهاننا نجد أن القرآن الكريم اهتم فيما يتصل بالأنبياء بأمرين:

الأول: إثبات بشريتهم:

من أهم المقاصد لذلك أنْ لا يتم التعلق بهم تعلقا يجعل منهم في أذهان الناس مزاحمين لله في ربوبيته، ولو كانوا ملائكة لربما سرى في أذهان الناس، أنهم في موطنٍ يجعل منهم

(١) سنن الترمذي، كتاب صفة القيامة والورع عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في صفة أواني الحوض، رقم: ٢٤٤٠.

(٢) من البدهي أن لا يفهم من هذا أننا ننكر التوسل بالنبي ﷺ فالفرق بين أنْ نجعل من النبي ﷺ واسطة وبين التوسل به فرق كبير فيما نرى، فجعل النبي واسطة هو أن تعتقد أن الله لن يستجيب ما تطلبه دون أن تجعل من النبي ﷺ واسطة بحيث يكون هو المحطة التي لا بد منها، وهذا ما نعنيه بنفي الواسطة، أما التوسل، فهو تصورك أن للنبي ﷺ مكانة خاصة عند الله تعالى، فمن خلال هذه المكانة تكون استجابة الله لطلبك أكثر- إن أراد الله تعالى استجابة الدعاء- وهذا ثبت فيه أحاديث صحيحة لا يمكن تجاوزها، انظر في بعض هذه الأحاديث والأحكام المأخوذة منها، فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي: ٢٨٤

مساوين لله تعالى، ولعل هذا من أبرز دواعي كون الأنبياء بشرا، وكونهم كذلك هو تصحيح لما كانوا يتصورونه من أن الأنبياء لا ينبغي أن يكونوا بشرا، وذلك هو السر الأكبر في إعراضهم عن دعوة الأنبياء، وهذا ما حكاه الله عنهم في قوله: ﴿وَمَا مَنَعَ النَّاسَ أَنْ يُؤْمِنُوا إِذْ جَاءَهُمُ الْهُدَى إِلَّا أَنْ قَالُوا أَبَعَثَ اللَّهُ بَشَرًا رَسُولًا﴾ (٩٥) [سورة الإسراء]

فهذه الآية تبين أن «العلة الأصلية التي تبعث على الجحود في جميع الأمم، هي توهمهم استحالة أن يبعث الله للناس برسالة بشراً مثلهم... فالظاهر حمل التعريف في {الناس} على الاستغراق، أي ما منع جميع الناس أن يؤمنوا إلا ذلك التوهم الباطل، لأن الله حكى مثل ذلك عن كل أمة كذبت رسولها».(١)

الثاني: صلة المعجزة بالله تعالى:

شاءت قدرة الله تعالى أنْ يؤيد رسله بالمعجزات تصديقا لرسالاته، وتثبيتا لقلوب المؤمنين به، وهذه المعجزات يجريها الله بقدرته، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمْ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ﴾ (٣٨) [الرعد:].

وذلك لغرض سام وهو أنْ لا نتصور أنه بمقدور النبي أن يصنع ما يريد، من غير أن يكون هناك إذن من الله، لأن هذا التصور يجعل من رتبة النبي منافسة لمكانة الله تعالى،

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١٥/ ٢١٢، وهذا هو السبب في إعراضهم عن أنبيائهم، قال تعالى حكاية عن قوم نوح عليه السلام :« فَقَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَوْمِهِ مَا هَذَا إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُرِيدُ أَنْ يَتَفَضَّلَ عَلَيْكُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَأَنْزَلَ مَلَائِكَةً مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي آبَائِنَا الْأَوَّلِينَ (٢٤) [سورة نوح]، وحكى مثله عن قوم صالح « مَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا فَأْتِ بِآيَةٍ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ (١٥٤)[سورة [الشعراء]، وعن قوم شُعيب « وَمَا أَنْتَ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَإِنْ نَظُنُّكَ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ (١٨٦) [الشعراء ١٨٦]، وقال عن قوم نوح في تكذيبهم لموسى وهارون عليهما السلام« وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (١٣) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ (١٤) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (١٥) [المؤمنون: ٤٧]، وقال في قوم محمد ﷺ « وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ (٤)[سورة :ص]، وهو السبب في تكذيب الرسل الذين أرسلهم الله تعالى إلى القرية :« وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ (١٣) إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ (١٤) قَالُوا مَا أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا وَمَا أَنْزَلَ الرَّحْمَنُ مِنْ شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَكْذِبُونَ (١٥)[سورة يس]

وهذا هو جواب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم من الرسل قال تعالى:« أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ (٩) قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى قَالُوا إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُبِينٍ (١٠)[سورة إبراهيم]

وهذا يتنافى مع مفهوم النبوة والرسالة التي هي اصطفاء من الله تعالى، لا شأن للقدرات الذهنية والجسدية في جلبها.

الفصل الثاني: الحفاظ على العقل

يُعد الحفاظ على العقل من أهم أسس الإصلاح في الشريعة الإسلامية ذلك لأنه مناط التكليف، كما «أن... المصالح والمفاسد... ومعظم مصالح الدنيا ومفاسدها معروف بالعقل... إذ لا يَخفى على عاقل قبل ورود الشرع أنْ تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان... معروف بالعقل وذلك معظم الشرائع »(١).

وقد اهتمت الشريعة بالعقل من جانبين: **الإشادة به، والحفاظ عليه.**

أولاً الإشادة بالعقل: يقصد بالإشادة بالعقل أمران: ١- إعماله ٢- تعظيمه

١ـ إعمال العقل:

اهتمت الشريعة الإسلامية في إطار إصلاح الفكر بالعقل، وذلك من خلال إعماله في عالم الشهادة، وعالم الشهادة هو الجسر إلى الإيمان بعالم الغيب، ومن الملاحظ هنا أن الإيمان بالغيب لم يكن يوما من الأيام بعيداً عن عالم الشهادة، فعالم الشهادة بمثابة الأرضية التي يؤسس عليها الإيمان بعالم الغيب.

والمقصود بعالم الشهادة، كل ما هو مشهود لنا، أي كل ما هو خاضع لحواسنا الخمس، فمن خلال هذه الحواس ينطلق المرء إلى عالم الغيب، مع الأخذ بعين الاعتبار أن الحواس لا يمكن أن توصل إلى عالم الغيب بمعزل عن النبوة، فالتصديق بالنبوة قائم على عالم الشهادة، وعالم الشهادة أساس لعالم الغيب، فعندما ننظر إلى رسالات الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، تتجلى لنا هذه المسألة بوضوح، فالرسول ذاته باعتباره مرسَلا من قبل الله تعالى واقع تحت عالم الشهادة، فهو مسموع، مرئي، ملموس.

كما أنَّ المعجزات المؤيِدة له خاضعة لعالم الشهادة، ثم إذا كان الرسول صاحبَ كتاب، فالكتاب ذاته خاضع لهذا المبدأ.

ولقد جاءت عشرات من النصوص القرآنية تدعو إلى إعمال العقل، وإعمال العقل هنا ليس مقصودا لذاته، لأن المعرفة لا تقصد لذاتها، إذ هي وسيلة يتوسل بها إما إلى اكتشاف المزيد من عالم الشهادة، أو للوصول إلى التصديق بعالم الغيب الذي جاءت به دعوة الرسول، وعندما ننظر إلى النصوص القرآنية التي تدعونا إلى إعمال العقل نجد أنها تنطلق من عالم الشهادة، أي أنها تطلب منا أن يكون هذا الإيمان مرتكزا على قناعة تامة بما نؤمن به، وهذا

(١) قواعد الأحكام، العز بن عبد السلام: ٢٤.

أمرٌ أساسي جاءت به الشريعة لإصلاح الفكر، من تلك الآيات قوله تعالى:« وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (٢١)[الذاريات].

والإبصار هنا هو إبصار العقل، كما قال تعالى:« يُقَلِّبُ اللَّهُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ (٤٤)[النور] وهذا الإبصار العقلي هو نفسه النظر العقلي الذي طلب الله منا إعماله قال تعالى: ﴿ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ (١) بَلْ عَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنْذِرٌ مِنْهُمْ فَقَالَ الْكَافِرُونَ هَذَا شَيْءٌ عَجِيبٌ (٢) أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا ذَلِكَ رَجْعٌ بَعِيدٌ (٣) قَدْ عَلِمْنَا مَا تَنْقُصُ الْأَرْضُ مِنْهُمْ وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ (٤) بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ (٥) أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ (٦) وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ (٧) تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ﴾(٨) [سورة ق].

فلو أنهم نظروا نظرة إعمال لعقولهم بما حولهم لوجدوا في ذلك خير معين للإيمان بدعوة الرسول، ولَما وسعهم إلا التصديق بدعوة الرسول عوضا عن تكذيبه والتعجب مما جاء به، وهذا أساس في إصلاح الفكر، إذ إنهم لم يعملوا عقولهم فجاءت الشريعة لتصحيح هذا المسار، ولذا جاء الاستفهام هنا بصيغة الاستفهام الإنكاري أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ.

وعدم إعمال العقول شغل مواطن كثيرة من القرآن الكريم، وكانت كلها تحمل معنى الذم، لأن ذلك يقود إلى اتباع الأسلاف والابتعاد عن اتباع الرُسل، وهذه هي الآفة التي يسلكها القوم الذين يُرسل إليهم الرسل، وهي التي يريد الله منا أنْ نحرر عقولنا منها، وذلك أعظم إصلاح للفكر، وخير مثال على ذلك قول الله تعالى :﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (١٧٠) [سورة البقرة].

ونجد في هذه الآية «زيادة تفظيع لحال أهل الشرك، فبعد أن أثبت لهم اتباعهم خطوات الشيطان فيما حَرَّموا على أنفسهم من الطيبات، أعقب ذلك بذكر إعراضهم عمن يدعوهم إلى اتباع ما أنزل الله، وتشبثوا بعدم مخالفتهم ما أَلْفَوا عليه آباءهم، وأعرضوا عن الدعوة إلى غير ذلك دون تأمل ولا تدبر»

ولقصد إصلاح الفكر نجد القرآن الكريم يطالب المعرضين بالبراهين والأدلة، من أجل أنْ يرسم منهجا في إصلاح الفكر وهو اتباع الدليل من غير الاكتفاء بالدعوى، قال تعالى مخاطبا المشركين في إطار مطالبتهم بالدليل: ﴿أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٦٤)[سورة النمل] وقال: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (٢٤)[سورة الأنبياء]، وقال حاكيا عن اليهود

والنصارى ورادا عليهم بالمطالبة بالبرهان:﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (١١١)[سورة البقرة]

ومما يلحظ في هذه الآيات:

* أنها تدعو الخصم إلى إعمال العقل، وعدم التوقف عند الدعوى، لأن الدعوى من غير برهان لا قيمة لها.

* أنها في دعوتها إلى إعمال العقل ترسم لنا منهجاً ــ ضمن إصلاح الفكر ــ في عدم قبول الدعوى من غير برهان.

* أن مضمون هذه الدعاوى أمور غيبية، فماذا سيكون مضمون البرهان الذي طالبهم الله بجلبه لتصديق هذه الدعوى ؟ سيكون مضمونه أمرا حسيا حتى تُقبل منهم هذه الدعوى.

وفي مطالبتهم بالبرهان الحسي المادي تأكيد لنا على أهمية عالم الشهادة، وأنه هو الأساس في الإيمان بعالم الغيب، ومما يؤكد أهمية عالم الشهادة أن الله سبحانه وتعالى يستند إليه في دحض دعواهم، وذلك واضح جلي في الآية الأولى: ﴿أَمْ مَنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَئِلَهٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ (٦٤)

فالدعوى إلى إعمال العقل هي إشادة به، كما أن عدم إعماله نوع من الاستهانة به، وهذا الإعمال هو الذي يرفع من مستوى الإنسان في الشريعة الإسلامية، أي كأننا نشعر أن وجود الإنسان ليس هو الوجود المادي المتمثل في الجسم، وإنما هو الوجود العقلي، وهذا هو السبب الذي يجعل من لم يُعمل عقله كأنه فاقد له، وهذا حال المشركين الذين لم ينتفعون بعقولهم وحواسهم، كما قال تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ (٤٤)[الفرقان].

فعدم الانتفاع بحواسهم وعقولهم جعلها بمثابة المفقودة، ويكون حالهم حال الأنعام، بل « أشدّ من حال الأنعام بأنهم أضلّ سبيلاً من الأنعام، وضَلال السبيل عدم الاهتداء للمقصود لأن الأنعام تفقه بعض ما تسمعه من أصوات الزجر، ونحوها من رُعاتها وسائقيها وهؤلاء لا يفقهون شيئاً من أصوات مرشدهم وسائسهم وهو الرسول عليه الصلاة والسلام، وهذا كقوله تعالى: ﴿فهي كالحجارة أو أشدّ قسوة وإن من الحجارة لَمَا يتفجر منه الأنهار﴾ [البقرة: ٧٤]»[(١)].

وذكر العقل هنا هو بيان لعدم إعمال عقولهم في الكون الذي هو عالم الشهادة، ومن هنا جاء « عطف { أو يعقلون } على { يسمعون }، لنفي أن يكونوا يعقلون الدلائل غير المقالية،

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١٩/ ٣٨.

وهي دلائل الكائنات قال تعالى: ﴿قل انظروا ماذا في السموات والأرض وما تغني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون﴾ [يونس: ١٠١]»(١).

ويقرب من هذا قول الله تعالى حاكيا قول المشركين يوم القيامة: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ (١٠)[سورة الملك] فقد ذكر السمع هنا كما ذكره هناك، وذكر العقل هنا كما ذكره هناك فيكون « انتفاء السمع بإعراضهم عن تلقي دعوة الرسل، مثل ما حكى الله عن المشركين ﴿وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن﴾ [فصلت: ٢٦] وانتفاء العقل بترك التدبر في آيات الرسل ودلائل صدقهم فيما يدعون إليه»(٢).

ومن الجلي الواضح أن هاتين الآتين لا تخرجان عن عالم الشهادة، كما أن هذا العالم هو المرتكز لعالم الغيب.

٢ـ تعظيم العقل :

هذا التعظيم يكون من خلال تعظيم العلم وأهله، والنصوص القرآنية والأحاديث النبوية في ذلك يصعب حصرها، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (١١)[المجادلة] وقال أيضاً: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (٩)[الزمر]، وقال ﷺ : «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ»(٣).

نكتفي بذكر هذه النصوص، لأن فالذي يهمنا هو بيان أن هذه الشريعة رفعت من شان العلم والعلماء، ومن أراد الزيادة فليرجع إلى مظان وجوده في الكتب(٤).

لكن قد يقول قائل: هذه النصوص واردة في مكانة العلم، والبحث وارد في تعظيم العقل، فما العلاقة بينهما؟ العلاقة بين العلم والعقل علاقة وثيقة إلى حد يمكن أنْ يكون أحدهما بمعنى الآخر، وهذا ما نجده في كثير من الآيات القرآنية، وهو الذي دفع كثيرا من علماء المسلمين إلى التوحيد بين المصطلحين بحيث يكون مدلولهما واحدا، وهذا ما سيظهر من خلال العلاقة بين المصطلحين في القرآن الكريم، وبينهما عند علماء المسلمين:

أولا: العلاقة بين العلم والعقل في القرآن الكريم:

يقول سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

(١) م.س.١٩/ ٣٧.
(٢) م.س.٢٩/ ٢٧.
(٣) صحيح مسلم، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، وعلى الذكر، رقم: ٢٦٩٩.
(٤) هناك كتب كثيرة ذكرت مكانة العلم، وممن توسع في ذلك الإمام الغزالي في إحياء علوم الدين.

وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦٤)[سورة البقرة]

ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَلِكُمُ اللَّهُ فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ(٩٥) فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ (٩٦) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٩٧)[الأنعام]

الناظر إلى مضمون هاتين الآيتين يجد أن مضمونها هو الدعوة إلى التأمل والتفكر في مظاهر الكونية، للانتقال منه الله سبحانه وتعالى، فهناك تعدد في توجيه النظر إلى مظاهر الآيات الكونية مع أن المآل واحد لقوم يعقلون / لقوم يعلمون، وهذا ليس مقصورا على هاتين الآيتين، فأمثالهما كثير من ذلك:

قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾. (٥)[سورة يونس]

وقوله: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ (٢) وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (٣) وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزَرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (٤)[الرعد]

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لَكُمْ مِنْهُ شَرَابٌ وَمِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ (١٠) يُنْبِتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (١١) وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٢)[سورة النحل]

من الواضح أن ما قلناه هناك عن مضمون الآيتين يقال هنا فالآيات هي:لقوم يعقلون/ لقوم يعلمون / لقوم يتفكرون.

ثانيا: العلاقة بينهما في اللغة :

ذهب أكثر أهل اللغة إلى أنَّ العقل بمعنى العلم(١).

(١) انظر: تاج العروس، الزبيدي مادة: عقل

ثالثا: العلاقة بينهما عند علماء المسلمين:

قبل الحديث عن هذه العلاقة نبين أن المسلمين اهتموا بقضية المعرفة أيَّما اهتمام، وهذا ما يفسر لنا استفتاح الكثير من كتب المسلمين مباحثها بالتحدث عن المعرفة[(١)]، أما عن العلاقة بينهما، فقد اختلف العلماء في تحديد معنى العلم اختلافا لا نظن أنهم اختلفوا في مثله فهو عند الباقلاني« معرفة الشيء على ما هو عليه»[(٢)] وعند الشوكاني «هو صفة ينكشف بها المطلوب انكشافا تاما»[(٣)] وعند الآمدي أن يحصل ذلك المطلوب « في النفس حصولا لا يطرق إليه احتمال كذبه»[(٤)] ويعرفه القاضي عبد الجبار المعتزلي بأنه « المعنى الذي يقتضي سكون نفس العالم، إلى ما تناوله»[(٥)]، ويقول في موطن آخر:« إن المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب»[(٦)].

نلحظ مما تقدم أمرين:

الأول: أن مفهوم العلم عند علماء المسلمين عام، فالعلم برسالات الأنبياء علم، ومعرفة الأديان علم، ومعرفة الغيب الماضي أو المستقبل من خلال الوحي علم، وليس العلم مقصوراً على الجانب التجريبي كما ذهبت إلى ذلك الفلسفة الوضعية.[(٧)]

الثاني: أن هناك اختلافا في تحديد معنى العلم، ومن ثمَّ نجد صعوبة في إيجاد تعريف جامع مانع للعلم، وهذه الصعوبة هي التي دفعت ثلة من العلماء إلى العزوف عن تحديد

(١) انظر على سبيل المثال إلى: تبصرة الأدلة في أصول الدين، النسفي، أبكار الأفكار في أصول الدين، سيف الدين الآمدي، طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ناصر الدين البيضاوي،،، ومثل ذلك كثير جدا، بل خصص القاضي عبد الجبار المعتزلي، الجزء الثاني عشر من موسوعته الكلامية، المغني في أبواب التوحيد والعدل] للمعرفة، مطلقا عليه اسم «النظر والمعارف».

(٢) تمهيد الأوائل، الباقلاني :٢٥.

(٣) إرشاد الفحول، الشوكاني :٢٠

(٤) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي:٤٢٣، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم.

(٥) المغني في أبواب التوحيد والعدل:١٣/١٢.

(٦) شرح الأصول الخمسة:٤٦.

(٧) الذي نرمي إليه من ذلك التنبيه إلى خطورة الفلسفة الوضعية التي جاء بها «أوجيست كونت[ت:١٧٩٨م]» والتي تحصر المعرفة في نطاق التجربة والإدراك الحسي الوضعي، وكل ما وراء ذلك من الأديان، والغيبيات مرفوض باعتباره غير علمي، ولذا يرى كونت أن الغيبيات « افتقدت مبرر وجودها، لأنها كانت تؤثر في الناس بأحلامها الباطلة، قبل أن تتكاثر العلوم الوضعية » مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، عبد الرحمن بن زيد الزنيدي :٤٧٩.

العلم« كالفخر الرازي وأبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي»[١] ولم أجد فيما اطلعت عليه تعريفا للعلم إلا ونقد هذا التعريف من وجه ما، حسب الخلفية الفكرية للناقد[٢].

من الملاحظ أننا لم نجد إشارة إلى العقل انطلاقا من تعريفات العلم، ولكننا نعثر على العلاقة بينهما عندما نأتي إلى تعريف العقل، فالأشعري ينقل لنا عن طائفة من المعتزلة أن« العقل عندهم هو العلم، وإنما سمي[العلم] عقلا، لأن الإنسان يمنع نفسه به عما يمنع المجنون نفسه عنه، وأن ذلك مأخوذ من عقال البعير، وإنما سمي عقاله عقلا، لأنه يمنع به»[٣] وإلى هذا ذهب الأشعري يقول ابن فورك عنه «اعلم أنه كان يقول في معنى العقل إنه العلم»[٤]، ويقول أبو بكر بن العربي « العقل هو العلم»[٥]، ويقول القاضي عبد الجبار: العقل«عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال، والقيام بأداء ما كلف».[٦]

بان مما سبق أن العلاقة بين العلم والعقل علاقة وثيقة لا يمكن إنكارها، ويبدو أن العلاقة بينهما هي علاقة عموم وخصوص مطلق، فكل عقل هو علم، وليس كل علم هو العقل، أي أن العقل عبارة عن المبادئ الأساسية الضرورية التي لا غنى للإنسان عنها، وهي موجود في كل إنسان، وهذا يفهم من قول القاضي هو عبارة عن جملة من العلوم، ولأن الإنسان يمنع نفسه به عما يمنع المجنون نفسه عنه، وهو بهذا المعنى موجود حتى في الطفل الصغير، وهذا المعنى يترجح بقول الغزالي:هو« صحة الفطرة الأولى في الناس، فيقال لمن صحت فطرته إنه عاقل، فيكون حده أنه قوة..بها يوجد التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة»[٧].

وهذا المعنى نجده عند صاحب الفروق اللغوية حيث يقول:« الفرق بين العقل والعلم: أن العقل هو العلم الأول الذي يزجر عن القبائح وكل من كان زاجره أقوى كان أعقل»[٨]

لكن أليست المعارف والعلوم التي يكتسبها المرء هي عقل ؟ نجد جوابا عن هذا السؤال في قول الراغب الأصفهاني:« العقل عقلان:غريزي، وهو القوة المتهيئة لقبول العلم، ووجوده

---

(١) م.س. :٤٥.

(٢) انظر في كثرة هذه التعريفات للعلم، وفي نقدها: المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار :١٢/١٧-٢٢، التعريفات الجرجاني:٩٩، المستصفى، الغزالي :٢١-٢٢، نظرية المعرفة بين العلم والفلسفة، عبد الحميد الكردي :٣٧-٤٦

(٣) مقالات الإسلاميين:٤٨٠.

(٤) مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك،، :٣١

(٥) العواصم من القواصم:٢/٢٢٢.

(٦) المغني في أبواب التوحيد والعدل:١١/٣٧٥.

(٧) الحدود، الغزالي، :٣١٩، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم.

(٨) الفروق اللغوية، أبو الهلال العسكري :٣٦٦.

في الطفل كوجود النخلة في النواة، والسنبلة في الحبة، ومستفاد وهو الذي تتقوى بــه تلــك القوة»[1].

أي أن العلوم المكتسبة هي بالتالي عقل، وعليه يكون هناك تطابق تام بين العقل والعلــم بحيث إذا أطلقت إحدى اللفظتين كانت بمعنى الأخرى، لكن لا يفوتنا أنْ نتذكر أن هذه العلاقة هي فرع عن العلاقة بينهما في اللغة والقرآن، وأن القرآن الكريم عندما أطلق كــلا منهمــا بمعنى الآخر هو نوع من تعظيم العقل والعلم، وهو بذلك يسعى إلى إصلاح الفكــر بحيــث يكون الاستناد دائما إلى العقل أو العلم.

ثانيا: الحفاظ على العقل:

لقد حافظ الإسلام على العقل، وتتنزل هذه المحافظة في إطار إصلاح الفكر الذي جــاءت به الشريعة، والحفاظ على العقل في الشريعة مقــصد مــن مقاصــده، وقــد جــاء ضــمن منحيين:حفظ معنوي، وحفظ مادي.

أولا الحفظ المعنوي:

ما نقصده بالحفظ المعنوي، هو الحفاظ على العقل من أنْ ينزلق بصاحبه فيكون عرضــة للأهواء والخرافات والدجل، وهذا النوع من الحفظ هو أهم من الحفظ المادي، فأثر المــسكر على العقل لا يدوم طويلا، وهذا على خلاف الخلل الفكــري كــالرقى بالحجــارة والتَّطيُّــر والإيمان بتأثير الخرافة... وقد جاءت نصوص من القرآن والسنة محذرة من الخلل الفكــري الذي يصيب العقل، والذي يجعل من تفكير الإنسان مرتبطا بأوهام بعيدة عن ارتباطــه بــالله تعالى، ومن هذه النماذج:

١ـ إصلاح الفكر من التأثر بالأزلام :

قال تعالى:« يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَــلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠)[المائدة]، وجاء في صحيح البخاري وغيره «عن ابــن عباس رضي الله عنهما قال: إن رسول الله ﷺ لمَّ قدم[مكة] أبى أنْ يدخل البيت وفيه الآلهة، فأمر بها فأخرجت فأخرجوا صورة إبراهيم وإسماعيل في أيديهما الأزلام، فقال رسول الله ﷺ قاتلهم الله أما والله لقد علموا أنهما لم يستقسما بها قط، فدخل البيت فكبر في نواحيه ولم يصل فيه»[2]

(١) الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني :١٦٩.

(٢) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب المغازي، باب أين ركز النبي ﷺ الراية يوم الفتح، رقم: ٤٢٨٨.

والمقصود بالأزلام «القِدَاح التي كانت في الجاهلية، عليها مكتُوبٌ الأمرُ والنهيُ افْعَل، ولا تفْعَل، كان الرجُل منهم يضعُها في وعاء له، فإذا أرادَ سفراً أو زواجاً أو أمراً مُهمّاً، أدخل يده فأخرج منها زَلما، فإن خرجَ الأمرُ مضَى لشأنه، وإن خرَج النَّهيُ كفَّ عنه ولم يفعلْه».[١]

وخطورة هذا الصنيع أنها تجعل العقل مكبلا بحيث يربط الإنسان مصيره في المستقبل بأشياء وهمية، ومن هنا كانت من عمل الشيطان، فاستحق أصحابها دعاءً عليهم النبي من النبي ﷺ، ولم يصل في البيت حتى أزيلت تلك الصور.

٢- إصلاح الفكر من التأثر بالسحر:

عمل السحر كبيرة من الكبائر، وقد حذّر منه النبي ﷺ فقال:«اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُوبِقَاتِ قَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا هُنَّ قَالَ الشِّرْكُ بِاللَّهِ وَالسِّحْرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَكْلُ الرِّبَا وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَالتَّوَلِّي يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ»[٢].

ولشدة خطورة السحر وأثره على الفكر والمجتمع، بحيث يكون الإنسان عرضة لأقوال السحرة يتلاعبون بمصيره كيفما يريدون، كان عمل السحر من الكبائر بالإجماع[٣].

٣-إصلاح الفكر من التأثر بالكهانة والعرافة :

أرادت الشريعة أنْ يربط المرء فكره بالله تعالى، إذ بيده النفع والضر من غير أن يلجأ إلى أناس مثله يضع مصيره بأيديهم، وهم أعجز من أنْ يجلبوا لأنفسهم نفعا أو يدفعوا عنها ضررا، ولهذا المقصد حرمَ الإسلام الإتيان إلى الكهان والعرّاف، كما حرَّم ممارسة ذلك لأنه عمل خبيث، وقد صحت عن رسول الله ﷺ في ذلك أحاديث كثيرة منها أن ﷺ سُئل عن الكهان فقال :« لَيْسَ بِشَيْءٍ »[٤] وهذا ذم منه ﷺ، وحرم المجيء إليهم، فعن معاوية بن الحكم السلّمي ﷺ قال قلت يا رسول الله: أمورا كنا نصنعها في الجاهلية، كنا نأتي الكهان قال فلا تأتوا الكهان»[٥].

(١) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مادة: زلم

(٢) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الحدود، باب رمي المحصنات، رقم: ٦٨٥٧.

(٣) قال ابن حجر :« قَالَ النووي عمل السحر حرام وهو من الكبائر بالإجماع » فتح الباري، كتاب الطب، باب السحر، عند شرحه للحديث رقم: ٥٧٦٣.

(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الطب، باب الكهانة، رقم: ٥٧٦٢.

(٥) صحيح مسلم، كتاب السلام، باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، رقم: ٢٢٢٨.

وحرم الإسلام سؤالهم فقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال :« من أتى عرَّافا فسأله عن شيء لم تقبل له صلاة أربعين ليلة »[1]، ونهى عليه الصلاة والسلام «عن حُلْوان الكاهن»[2] وهي الأجرة التي يأخذها على عمله أما من صدقهم فعقوبته أشد من ذلك.[3]

٤- إصلاح الفكر من التأثر بالتطير :

جاء في صحيح البخاري من حديث أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ :«لا عدوى ولا طِيَرَ ولا هَامَةَ ولا صَفَرَ»[4] وفي رواية عند مسلم « لَا عَدْوَى وَلَا طِيَرَةَ وَلَا غُولَ» وفي رواية أخرى: «لَا عَدْوَى وَلَا هَامَةَ وَلَا نَوْءَ وَلَا صَفَرَ»[5]، فقد أبطل ﷺ ما كان تعتقده عقول العرب من إسناد الضرر لغير الله تعالى، وما ذاك إلا لإصلاح العقل الإنساني.

العدوى: العَدْوَى: اسمٌ من الإعْدَاء، يقال: أعْدَاه الدَّاءُ يُعْديه إعْداءً، وهو أن يصيبه مثل ما بصاحب الداء، وقد أبطَله الإسلام لأنهم كانوا يظنون أن المرض يعدي بنفسه، فأعلمهم النبي ﷺ أنه ليس الأمر كذلك، وإنما الله هو الذي يُمْرِض ويُنْزِل الداء.[6]

الطيرة: قال ابن حجر العسقلاني: «أصل التطير أنهم كانوا في الجاهلية يعتمدون على الطير، فإذا خرج أحدهم لأمر، فإن رأى الطير طار يمنة تيمَّن به واستمر وإن رآه طار يسرة تشاءم به ورجع، وربما كان أحدهم يُهيِّج الطير ليطير فيعتمدها، فجاء الشرع بالنهي عن ذلك... وكان أكثرهم يتطيرون ويعتمدون على ذلك»[7].

الهامة: كُلُّ ذات سَمّ يَقْتُل، وقد يَقَع الهوامُّ على ما يَدِبُّ مِنَ الحيوان وإن لم يقتل كالحشرات[8]، والمراد بالهامة في الحديث نوع من طيور الليل كانوا يَتَشاءَمُون منها، وقيل: هي البُومَةُ[1].

---

(١) م.س. باب تحريم الكهانة وإتيان الكهان، رقم: ٢٢٣٠.

(٢) نص الحديث في صحيح البخاري « عن أبي مسعود الأنصاري ﷺ أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب ومهر البغيِّ وحلوان الكاهن » صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الطب، باب الكهانة، رقم: ٥٧٦١ .

(٣) يقول ابن حجر العسقلاني: « ورد في ذم الكهانة ما أخرجه أصحاب السنن وصححه الحاكم من حديث أبي هريرة رفعه من أتى كاهنا أو عرافا فصدقه بما يقول فقد كفر بما أنزل على محمد - ﷺ - وله شاهد من حديث جابر وعمران بن حصين أخرجهما البزار بسندين جيدين» فتح الباري، كتاب الطب، باب الكهانة، عند شرحه لحديث رقم: ٥٧٥٨.

(٤) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الطب، باب لاهامة، رقم: ٥٧٥٧.

(٥) الحديثان في صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر ولا نوء ولا غول، رقم: ٢٢٢٠.

(٦) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مادة[عدا]

(٧) فتح الباري، كتاب الطب، باب الطيرة، رقم: ٥٧٥٤

(٨) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير مادة [همم]

الصفر: كانت العرب تزعم أن في البطن حية يقال لها الصَّفر، تصيب الإنسان إذا جاع وتؤذيه، وأنها تعدي فأبطل الإسلام ذلك(٢).

الغول: هي جِنْس مِن الجِن والشياطين، كانت العَرب تَزْعُم أن الغُول في الفَلاة تتراءى للناس وتتلون في صُوَر شتَّى، وتَغُولهم أي تُضلُّهم عن الطريق وتُهلكهم فنفاه النبي ﷺ وأبْطَله(٣).

النَّوْءَ: هي منازل القمر وكانت العرب تنسب المطر إليها.(٤)

من الملاحظ أنَّ هذه الأشياء كانت في الجاهلية فنهاهم الله عن ذلك تصحيحا للفكر، لأن الاعتماد على هذه الأشياء فيه إبعاد لتأثير الله على هذا الكون، وهذا حط من العقل، الذي جاءت الشريعة لإصلاحه ومن أنواع الإصلاح إسناد ما يحدث في الكون إلى الله تعالى.

٥ـ إصلاح الفكر من التأثر بالرقى والتمائم :

ومما جاءت به الشريعة أنها أصلحت الفكر من الرقى والتمائم الذي كان يفعل في الجاهلية، ولا يقل خطر الرقية بغير ما هو مشروع عن خطر التطير، لأن فاعل الرقية جعل من الرقية بمثابة المانع مما يقدره الله تعالى على الإنسان، وهذا ما يجعل فاعل ذلك بمثابة المشرك بالله تعالى، وقد ورد في ذم الرقية بغير ما هو مشروع ما رواه أبو داود عن عبد الله بن مسعود ﷺ قال سمعت رسول الله ﷺ يقول:« إنّ الرقى والتمائم والتِوَلَةَ شرْكٌ».(٥)

يقول ابن حجر معلقا على هذا الحديث « والتمائم جمع تميمة وهي خرز أو قلادة تُعلَّق في الرأس، كانوا في الجاهلية يعتقدون أنَّ ذلك يدفع الآفات، وَالتِوَلَة بِكَسْرِ الْمُثَنَّاة شيء كانت المرأة تجلب به محبة زوجها وهو ضرب من السحر، وإنما كان ذلك من الشرك لأنهم أرادوا دفع المضار وجلب المنافع من عند غير الله، ولا يدخل في ذلك ماكان بأسماء الله وكلامه».(٦)

---

(١) وقيل :كانت العرب تزعم أن روح القتيل الذي لا يدرك بثأره، وقيل كانوا يزعمون أن عظام الميت، وقيل روحه تصير هامة، فتطير فنفاه الإسلام ونهاهم عنه انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مادة [هوم]

(٢) النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مادة{ صفر }

(٣) م.س. مادة { غول }

(٤) م.س. مادة { نوأ }

(٥) سنن أبي داود، كتاب الطب، باب في تعليق التمائم، رقم:٣٣٨٥، قال المنذري:« والحديث أخرجه ابن ماجه عن ابن أخت زينب[زوجة عبد الله بن مسعود] عنها، وفي نسخة عن أخت زينب... والراوي عن زينب مجهول» عون المعبود: ٨/ ٤٠٨.

(٦) فتح الباري فتح الباري، ابن حجر العسقلاني، كتاب الطب، باب الرقى بالقرآن والمعوذات، عند شرحه لحديث رقم: ٥٧٣٥.

ثانيا: الحفظ المادي:

المقصود بالحفظ المادي حفظ العقل من أن يصيبه الخلل، جراء تناول ما يؤثر عليه من خمر وغيرها، ولقد حافظت الشريعة على العقل فحرمت كل ما يؤدي إلى الخلل به قال تعالى :«يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ (٩٠)[المائدة]، وهذه الآية هي الأساس للحفظ المادي والمعنوي.

ولقد لاقى الحفظ المادي اهتماما واسعا من قبل علماء المسلمين، ولعل الاهتمام به وقع أكثر من الاهتمام بالحفظ المعنوي، فقلما نجد كتابا من كتب الأصول أو الفقه إلا واهتمت به، واهتمام الأصوليين وقع في مباحثهم ضمن بحثهم عن مقاصد الشريعة، وفي إطار نظرية القياس، وذلك من خلال قياس حرمة كل مسكر على الخمر بجامع العلة.

ويعد الحفاظ على العقل أحد المقاصد الشرعية الخمسة التي راعتها الشرائع السماوية ومنها الشريعة الإسلامية، فالمصلحة عند الغزالي هي «المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة ودفعها مصلحة... وهذه الأصول الخمسة حفظها واقع في رتبة الضرورات فهي أقوى المراتب في المصالح ومثاله... إيجاب حد الشرب إذ به حفظ العقول التي هي ملاك التكليف»[1]

ولكون الإسكار يذهب بالعقل الذي هو مناط التكليف، كان محرما في كل الشرائع، يقول الغزالي:« أما تحريم السكر فلا تنفك عنه شريعة، لأن السكر يسد باب التكليف والتعبد»[2] ويقول الزركشي عند حديثه عن الضروريات :« الضروري هو حفظ مقصود من المقاصد الخمس التي لم تختلف فيها الشرائع، بل هي مطبقة على حفظها، وهي خمسة... خامسها حفظ العقل بشرعية الحد على شرب المسكر، فإن العقل هو قوام كل فعل تتعلق به مصلحة، فاختلاله مؤد إلى مفسدة عظمى، هذا ما أطبق عليه الأصوليون»[3]

ظهر مما سبق أن الشريعة أولت العقل اهتماماً كبيراً، وذلك في إطار إصلاح الفكر الذي هو الأساس في إصلاح المجتمعات، ويكفي برهاناً على أهمية العقل في الشريعة أننا لو نظرنا إلى الواجبات التي أوجبها الله على خلقه، نجد من شروط الوجوب العقل، ومظان ذلك في كتب الفقه.

---

(١) المستصفى، الغزالي:١/ ٢٨٧.

(٢) م.س. :١/٢٨٨.

(٣) البحر المحيط، الزركشي:٧/٢٩.

الفصل الثالث ضبط مصادر المعرفة:

ضبط مصادر المعرفة هو الأساس الثاني من أسس الإصلاح، الذي جاءت بـه الـشريعة ضمن إطار إصلاح الفكر، فما هي المعرفة؟ وما مصادرها؟

يقول القاضي عبد الجبار المعتزلي: «المعرفة والدراية والعلم نظائر، ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب».(١)

نجد في تعريف القاضي أنه لا يفرق بين العلم والمعرفة، ويبدو أن عدم تفريقه يستند إلى المعنى اللغوي، إذ لا فرق بينهما من جهة اللغة.(٢)

ولكن عدم التفريق غير مسلّم به، فعندما نقرأ القرآن تلوح لنا التفرقة، فالله تعالى أضـاف العلم لنفسه، وأضافه إلى الإنسان، ولكنه- سبحانه- لم يضف المعرفة بجميع صـيغها إلـى نفسه، وهذا الاختيار ليس عشوائيا، فلا بد أنْ يكون هناك ملحظ لعدم إسناد المعرفة إلى نفسه سبحانه، مما يعني أنَّ عدم الإسناد دليل على التفرقة، والفرق بينهما هو أن المعرفة« مسبوقة بجهل، بخلاف العلم، ولذلك يسمى الحق تعالى بالعالم، دون العارف»(٣).

ومن الملاحظ أن القرآن الكريم اهتم بقضية المعرفة أيما اهتمام، وذلك لأن هذا الدين يقوم على المعرفة وعلى العلم، وننبه هنا إلى أمرين:

الأول: أن مفهوم العلم في القرآن الكريم يختلف عن مفهوم العلم عند الغربيين اليوم وهذا ما ذكرناه سابقاً

الثاني: أن اهتمام القرآن بالمعرفة جاء على مستويين:

المستوى الأول: الذات العالمة أي الإنسان، لأن المعرفة تتحقق بـين أمـرين بـين ذات عالمة، وبين أمر معلوم، فالإنسان هو الذي يقوم بالمعرفة بما خوله الله مـن أدوات، ومـن الثابت عقديا وعلمياً أن الإنسان يولد صفحة بيضاء، خالية من أي اتجـاه ومعرفـة، وإنمـا يحصل الاستعداد لتلقي العلوم والمعارف وتكوين الشخصية بشكل متدرج، وهذه المعرفة التي تتشكل بالتدرج نعمة من الله بها على الإنسان، وقد أشار الله تعالى إليها في معرض الامتنان على هذا الإنسان وذلك بقوله ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٧٨) [النحل:] وقبل هذه الآية مباشـرة قـول الله

---

(١) شرح الأصول الخمسة: ٤٦.

(٢) انظر في عدم التفريق بينهما: لسان العرب، ابن منظور: ٩/ ٢٣٦، مصادر المعرفة في الفكـر الـديني والفلـسفي، عبـد الرحمن الزُنيدي:٣٥-٣٦ وذكر الدكتور عبد الحميد الكردي أن هناك تقاربا بين المعنيين من حيث اللغة، انظر: له نظريـة المعرفة بين القرآن والفلسفة: ٣٣- ٣٤

(٣) التعريفات، الجرجاني: ٢٨٣.

تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٧٧)

فهذه الآية تدل على:

* أن الإنسان لا يمكن أن يتبجح على الآخرين من خلال ما حصل لديه من المعرفة، فهو لم يكن موجدا لها بل كان سببا في حصولها، فالمعارف التي يتوصل إليها الإنسان يمكن أن يسلبها الله في اللحظة التي يريد.

* أن الله سبحانه يشير إلى أن هناك مصادر للمعرفة من خلالها يحصل الإنسان على المعرفة، وهذا معنى قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٧٨) فقد أردف السمع والبصر والأفئدة بعد نفي العلم عن الإنسان حال الولادة.

المستوى الثاني: هو الأمر المعلوم، ويقسم إلى قسمين: عالم الغيب وعالم الشهادة، والأصل في ذلك قوله تعالى: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ الْكَبِيرُ الْمُتَعَالِ﴾ (٩)[سورة الرعد]، وقد تكرر ذكر عالم الغيب وعالم الشهادة مرات عديدة في القرآن الكريم، كما أن الواقع يدل على أنه لا يوجد عالم آخر سواهما، فما المقصود بهما:

أولا :عالم الغيب:

المراد بالغيب «ما لا يدرك بالحواس، مما أخبر الرسول ﷺ صريحاً بأنه واقع أو سيقع مثل وجود الله، وصفاته، ووجود الملائكة، والشياطين، وأشراط الساعة، وما استأثر الله بعلمه»[١]

ثانيا: عالم الشهادة :

أما المراد بعالم الشهادة فهو «ما يدخل تحت إدراك الحواس»[٢] وهذا واضح من تعريف عالم الغيب، لأن القسمة ثنائية، فما يدخل في أحدهما لا يدخل في الثاني.

بناءً على هذا التقسيم ما هي مصادر المعرفة التي ينبغي أن نسلكها حيال هذين العالمين؟

لقد وضَّحت لنا الشريعة مصادر المعرفة حيال هذين العالمين، وذلك في إطار إصلاح الفكر الذي جاءت به الشريعة، وضبط مصادر كل نوع على غاية من الأهمية، وقبل الحديث عن ذلك يتعين علينا أنْ نحدد المنهج العام الذي جاءت به الشريعة سواء أكانت الذات المعلومة ضمن عالم الغيب أو ضمن عالم الشهادة، هذا المنهج هو التثبت في الأخبار.

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور :١/ ٢٢٩.

(٢) م.س.٢١/ ٢١٤.

التثبت في الأخبار والدعاوى :

التثبت في الأخبار والدعاوى من أبرز معالم إصلاح الفكر، الذي جاءت به الشريعة، وتأتي أهمية التثبت من خلال ما يترتب على هذه الأخبار والدعاوى من أحكام عقدية داخلية، أو عملية سلوكية، فقد تنشب خلافات وتهدر دماء نتيجة كلمة يتفوه بها الإنسان لا يبالي من أين حصل عليها، وقد يعتقد اعتقادات باطلة نتيجة خبر وصل إليه، وقد يطعن بالنسب لوجود شبه بين الولد ورجلٍ آخر.

وهذا ما كان موجودا في الجاهلية، «فكانوا يرمون النساء برجال ليسوا بأزواجهن، ويليطون[1] بعض الأولاد بغير آبائهم بهتاناً، أو سوءَ ظن، إذا رأوا بعداً في الشبه بين الابن وأبيه، أو رأوا شَبَهه برجل آخر من الحي، أو رأوا لوناً مخالفاً للون الأب أو الأم، تخرصاً وجهلاً بأسباب التشكل... فهذا كان شائعاً في مجتمعات الجاهلية...ومنها القذف بالزنى وغيره، من المساوي بدون مشاهدة...وكذلك كان عملهم إذا غاب زوج المرأة، لم يلبثوا أن يلصقوا بها تهمة ببعض جيرتها، وكذلك يصنعون إذا تزوج منهم شيخ مُسنٌّ امرأة شابة... فولدت له ألصقوا الولد ببعض الجيرة...فهذا خلق باطل كان متفشيا في الجاهلية».[2]

وفي صحيح البخاري وغيره «أن أعرابيا أتى رسول الله ﷺ فقال إنَّ امرأتي ولدت غلاما أسود، وإني أنكرته، فقال له رسول الله ﷺ هل لك من إبل؟ قال نعم، قال فما ألوانها ؟ قال حمر، قال هل فيها من أورق؟ قال إن فيها لورقا، قال فأنى تُرى ذلك جاءها؟ قال يارسول الله عِرْق نزعها، قال ولعل هذا عرق نزعه، ولم يرخص له الانتفاء منه».[3]

فعدم الاحتياط في الأخبار، وعدم التثبت في الدعوى كان موجوداً في الجاهلية، فجاءت الشريعة لتطهير الفكر من هذا الخلق الذميم.

ومن الواضح أن هذا الخلق متصل بالسلوك، ومثل هذا الانحراف في السلوك كان الانحراف في الفكر والعقيدة من غير تثبت من خبر أو دعوى، وخير تصوير لذلك الانحراف الفكري الذي كان سائدا ما نجده في قوله تعالى مصورا لنا حالة الجاهلية: ﴿وَقَالُوا هَذِهِ أَنْعَامٌ وَحَرْثٌ حِجْرٌ لَا يَطْعَمُهَا إِلَّا مَنْ نَشَاءُ بِزَعْمِهِمْ وَأَنْعَامٌ حُرِّمَتْ ظُهُورُهَا وَأَنْعَامٌ لَا يَذْكُرُونَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ سَيَجْزِيهِمْ بِمَا كَانُوا يَفْتَرُونَ (١٣٨) وَقَالُوا مَا فِي بُطُونِ هَذِهِ الْأَنْعَامِ خَالِصَةٌ لِذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَى أَزْوَاجِنَا وَإِنْ يَكُنْ مَيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَاءُ سَيَجْزِيهِمْ وَصْفَهُمْ إِنَّهُ

---

(١) أي يلصقون الأولاد بغير آبائهم، انظر: النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، مادة [لوط]

(٢) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١٥/ ١٠٠-١٠١ عند قوله تعالى: « وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (٣٦)[سورة الإسراء]

(٣) صحيح البخاري بشرح فتح الباري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب من شبّه أصلا معلوما بأصل مبين رقم:٧٣١٤.

حَكِيمٌ عَلِيمٌ (١٣٩) قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ افْتِرَاءً عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾ (١٤٠)[سورة الأنعام].

فالتحليل والتحريم الذي جاؤوا به هو افتراء من تلقاء أنفسهم لا يملكون عليه دليلا، ومثل هذا الافتراء نجده في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ (١٠٣)[سورة المائدة]

فكيف أصلح الله الخلل الفكري والسلوكي المتصل بالأخبار والدعاوى؟ أصلحه من خلال التثبت في نقل الخبر وفي الدعوى، وزيادة في توضيح هذا الإصلاح حدد لنا مصادر المعرفة المتصلة بعالم الغيب وعالم الشهادة، مع ملاحظة أن كل ما كان يفعله أهله الجاهلية من انحراف فكري وسلوكي لا يخرج عن عالم الغيب وعالم الشهادة.

دعوة القرآن إلى التثبت في الأخبار والدعاوى :

يجد المتأمل في القرآن الكريم آيات عدة تدعو إلى التثبت في الأخبار والدعوى في سبيل إصلاح الفكر والسلوك، والتثبت في الأخبار يقوم على ثلاث آيات، تعد أساسا في هذا الموضوع، وهذه الآيات قوله تعالى:

* ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾(٣٦)[سورة الإسراء]

القفو: هو« الاتباع، يقال: قفاه يقفوه إذا اتبعه، وهو مشتق من اسم القفا، وهو ما وراء العنق، واستعير هذا الفعل هنا للعمل، والمراد بـ «ما ليس لك به علم» الخاطر النفساني الذي لا دليل عليه ولا غلبة ظن به»(١).

فالآية الكريمة تنهى عن اتباع مالم يكن علما، وإذا علمنا أن العلم هو « صفة ينكشف بها المطلوب انكشافاً تاماً»(٢) بحيث يحصل لنا المعلوم الذي نريد التعرف عليه «حصولا لا يتطرق إليه احتمال كذبه»(٣) فإن الآية الكريمة تنهى عن كل ماليس بعلم أي تنهى عن كل ما لا يقال عنه علم.

يقول الشيخ ابن عاشور في مكانة هذه الآية: «وهذا أدب خُلقي عظيم، وهو أيضاً إصلاح عقلي جليل يعلم الأمة التفرقة بين مراتب الخواطر العقلية بحيث لا يختلط عندها المعلوم

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ١٥/ ١٠٠-١٠١

(٢) إرشاد الفحول، الشوكاني :٢٠

(٣) المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، الآمدي: ٤٢٣، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم.

والمظنون والموهوم، ثم هو أيضاً إصلاح اجتماعي جليل يجنب الأمة من الوقوع والإيقاع في الأضرار والمهالك من جراء الاستناد إلى أدلة موهومة»[١]

ومضمون الآية أنها تنهى عن الركون إلى مضمون الأخبار انطلاقاً:

الجهل: والجهل هو عدم المعرفة تماما، ونهي الشريعة عن الجهل، يفهم من خلال دعوة الشريعة إلى العلم، والجهل هو « اعتقاد الشيء على خلاف ما هو عليه[٢]».

الشك: وكذا تنهى عن الشك، لأن الشك لا يتفق مع العلم، إذ « هو الوقوف على حد الطرفين، بلا ترجيح[٣] فإن رجح أحد الأمرين على الآخر، فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم، بناء على هذا يكون تعريف الظن والوهم على هذا النحو:

الظن: هو ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر[٤] أي الأخذ بالراجح مقابل المرجوح.

الوهم: هو الطرف المرجوح، مقابل الراجح[٥].

إذا الشك يفصل بين الظن والوهم من جهة وبين العلم والجهل من جهة أخرى، وهناك تقابل بين الظن والوهم من جهة، وبين العلم والجهل من جهة أخرى.

فكما أن الشريعة تنهى عن الجهل والشك فهي تنهى عن الظن والوهم، لكن علينا أنْ ندرك أنْ نهي الشريعة عن الظن جاء في إطار بناء أحكام على هذا الظن، سواء أكانت أحكاما عقدية، أو أحكاما متصلة بحقوق العباد، إذ ليس للقاضي أنْ يبني حكما لمجرد ظن، لكن مطلوب منه أنْ يسعى وراء الشك، ومن الأولى أنْ يسعى وراء الظن ليقوده هذا الظن وذاك الشك إلى اليقين، أما في مجال الأحكام الشريعة المتصلة بالتكاليف فيعمل بالظن، لأن أغلب الأخبار التي نقلت لنا الأحكام الشرعية الفرعية هي أخبار ظنية.

* ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ (٦)﴾[الحجرات]

تُعد هذه الآية الركيزة الثانية في قضية التثبت من الخبر والدعوى، إذ المقصود من التبيين: التثبت والتحري والتعرف[٦] يقول ابن عاشور: «وهذه الآية أصل في الشهادة والرواية، من وجوب البحث عن دخيلة من جُهل حال تقواه... وهي أيضاً أصل عظيم في

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور،: ١٥/ ١٠٠-١٠١

(٢) التعريفات، الجرجاني: ٥٩.

(٣) الحدود والرسوم، االكندي:٢٢٢ ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، التعريفات، الجرجاني، ١٦٨، الورقات في أصول الفقه، الجويني :٩

(٤) إحكام الأحكام، الأمدي:١/ ٣٠، الجرجاني، التعريفات :١٨٧، الورقات في أصول الفقه، الجويني :٩.

(٥) التقرير والتحبير، محمد بن عمر :١/ ٥٥.

(٦) الكشاف، الزمخشري:٤/ ٣٥١، التحرير والتنوير، ابن عاشور :٢٦/ ٢٣١

تصرفات ولاة الأمور، وفي تعامل الناس بعضهم مع بعض من عدم الإصغاء إلى كل ما يروى ويخبر به»[١].

والشهادة ترجع إلى الدعوى، والرواية إلى الخبر، فالآية تعد أصلاً في التثبت من الخبر والدعوى.

* يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آَمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ (١٢)[الحجرات]

مضمون هذه الآية تأكيد لمضمون الآيتين السابقتين، يقول الشيخ ابن عاشور: «في قوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ﴾ تأديب عظيم، يبطل ما كان فاشياً في الجاهلية، من الظنون السيئة، والتهم الباطلة، وأن الظنون السيئة تنشأ عنها الغيرة المفرطة، والمكائد والاغتيالات، والطعن في الأنساب، والمبادأة بالقتال... وما نجمت العقائد الضالة، والمذاهب الباطلة إلا من الظنون الكاذبة قال تعالى: ﴿يظنون بالله غير الحق ظن الجاهلية﴾[٢].

وإبطال ما كان موجوداً في الجاهلية هو إصلاح للفكر الذي جاءت به الشريعة.

مصادر المعرفة لعالَم الغيب:

عالَم الغيب يختلف عن عالم الشهادة، ومن هنا لا يمكن أنْ يكون أحدهما ميزاناً للآخر، فميزان عالم الغيب هو الخبر الذي جاءت به الرسل عليهم الصلاة والسلام، فهذا الخبر متى صح ضمن الضوابط التي وضعها علماء المسلمين، فيما يسمى بعلم الجرح والتعديل، وعلم الجرح والتعديل يعوّل فيه على ناقل الخبر، أو ما يسمى بالسند، وليس للعقل في ذلك أي دور بعد أنْ يصح الخبر، فدور العقل مرهون بالبحث عن صحة الخبر، فإذا ما صح الخبر، عزل العقل نفسه، وترك المجال للخبر.

وليس في هذا انتقاص من مكانة العقل، بل العقل لا مجال للخوض في مدلول الخبر الذي يكون مضمونه غيبيا، وذلك كالأخبار المتصلة بعوالم الآخرة، عالم الجن، والملائكة، فليس للعقل دور في إثبات أو نفي ذلك، وإنما دور في التعويل على الخبر صحة أو كذبا، فإذا صح الخبر صدقه العقل، وإذا بان كذب الخبر أنكره العقل، فدور العقل في ذلك هو دور التابع، بعد أن رسم المنهج لمدى صحة مضمون الخبر[٣]، ومن البدهي أنه لا مجال للحواس، أو ما

---

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور :٢٦/ ٢٣١

(٢) م.س ٢٦/ ٢٥١

(٣) بعد أن بان لنا المنهج الذي ينبغي أنْ نسلكه حيال الإخبار المتصل مضمونها بالغيب، ندرك خطأ الدكتور علي فهمي خشيم، حيث أخذ يطلب من المعتزلة- استنادا إلى العقل ! - أن يردوا مساءلة الملكين للميت من أساسها ؛لأنها نوع من« التصورات العامية الساذجة»، وكان المطلوب من المعتزلة في نظره أن يردوا« هذه الخيالات ويعارضوها» انظر كتابه[الجبائيان] ص:٢٥٨-٢٥٩، وكذا كان المطلوب من المعتزلة في - نظره- أن ينكروا المعجزات سيرا وراء=

يسمى بالتجربة، لأن مسائل الغيب لا تخضع لهذا الجانب، وإلا لما سميت غيبا، وهذا هو المصدر الصحيح في معرفة الغيب.

وقد قسّم العلماء المسلمون الخبر ــ من حيث القبول والرد ــ إلى ثلاثة أقسام(1):

١ـ أخبار يعلم سامعها صدقها:

هذا النوع من الخبر يسمى عند علماء المسلمين بالخبر المتواتر، وهو أن يرويه « جماعة لا يقع التواطؤ على الكذب من مثلهم إلى أنْ ينتهي إلى المخبَر عنه، ويكون في الأصل عن مشاهدة أو سماع لا عن اجتهاد»(2).

فإذا جاءنا خبرٌ ما عن غيبٍ ما، وكان الخبر متواترا فلا يسع العقل إلا التصديق بمضمونه، والإذعان لما ورد به، ذلك لأن الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري(3)، والعلم الضروري هو « العلم الذي يحصل فينا، لا من قبلنا، ولا يمكن نفيه عن النفس بوجه من

=تحكيمهم للعقل، وفي هذا يقول « وأغلب الظن عندي أن المعتزلة كانوا لا يصدقون بما يروى عن معجزات الأنبياء، سياقا مع تحكيمهم للعقل، وتمسكهم به، وأن الذي منعهم من إظهار آرائهم الصريحة الخوف من العامة... إذ لاريب أن العامة يربطون دائما بين الكفر وبين إنكار المعجزات والخوارق، وذلك أن إيمانهم يقوم على جانب كبير من الحسية، وليس إيمانا عقليا مما يتمتع به الخاصة فحسب» علي فهمي خشيم، النزعة العقلية في تفكير المعتزلة:٨٤.

وهذا الكلام في غاية الغرابة فهل خوف المعتزلة من العامة هو الذي منعهم من رد المعجزات، فلو كان الخوف مانعا لهم فلِمَ لم يمنعهم من الجهر بأفكار كثيرة مغايرة لتوجهات أهل السنة كالقول بخلق القرآن، وبمنع رؤية الله يوم القيامة... ولو كان الخوف هو الذي منعهم فلماذا لم يجهروا بهذه الأفكار عندما أصبحت السلطة مساندة لهم زمن المأمون والواثق والمعتصم.

والذي أراه أن أساس الإشكال عند الدكتور خشيم هو مفهوم العقل عنده، فكأن العقل لا علاقة له بالنص، وكأن كل ما لا يخضع للعقل ينبغي أن يرفض، وإلا كيف نفهم أن الإيمان بالمعجزات لا يعد إيمانا عقليا، فهل الإيمان بعدم إحراق النار لإبراهيم عليه السلام يعد إيمانا غير عقلاني، وهل الإيمان بانقلاب عصا موسى عليه السلام إلى ثعبان يعد إيمانا غير عقلاني!

(1) انظر: المعتمد، أبو الحسين البصري:٧٧/٢، وانظر: شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار:٧٦٨، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني، ٤٣٤-٤٣٧ إحكام الأحكام، الآمدي: ١٩/٢، المحصول، الرازي :٣٢١/٤، إرشاد الفحول، الشوكاني:٨٩، الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي :١٧، المستصفى، الغزالي، :١٤٠/١.

(2) الورقات، الجويني، ٢٥.

(3) يقول الشيرازي: «والعلم الذي يقع به ضروري، وقال البلخي من المعتزلة: العلم الواقع به اكتساب، وهو قول أبي بكر الدقاق»، اللمع في أصول الفقه: ١٥٢، ويقول سيف الدين الآمدي:« اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة، على أن العلم الحاصل عن خبر التواتر ضروري، وقال الكعبي وأبو الحسين البصري والدقاق إنه نظري» إحكام الأحكام، الآمدي: ٣٠/٢.

الوجوه»[1] ومن البديهي أن كل الأخبار التي جاءت في القرآن الكريم مشمولة بهذا النوع، لأنه قطعي الورود، كما أنه يدخل في هذا النوع ما تواتر من السنة الشريفة.

٢ـ أخبار يعلم سامعها كذبها:

هذا النوع من الأخبار ليس له أية قيمة في ميزان المعرفة، فالسامع لهذا النوع يحكم بكذبها، ولا يحتاج الحكم بكذبها إلى أدوات معرفية زائدة عما يحتاجه العامي من الحس، أي أن الحكم بكذب هذا النمط مغروس في الفطرة، يقول الغزالي عن هذا النوع وعن أنواعه: «القسم الثاني من الأخبار ما يعلم كذبه... وهي أربعة: **الأول:** ما يعلم خلافه بضرورة العقل... كمن أخبر عن إحياء الموتى في الحال... **الثاني:** ما يخالف النص القاطع من الكتاب والسنة المتواترة وإجماع الأمة... **الثالث** ما صرح بتكذيبه جمع يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب... **الرابع:** ما سكت الجمع الكثير عن نقله... مع إحالة العادة السكوت عن ذكره... كما لو أخبر مخبر بان أمير البلدة قتل في السوق، ولم يتحدث أهل السوق به فيقطع بكذبه»[٢].

فأي خبر يأتينا عن عالم الغيب من قبل الناس نحكم عليه من خلال الضوابط الأربعة فإذا اندرج تحت أي واحد منها أصبح الخبر من المقطوع بكذبه.

٣ـ أخبار لا يعلم صدقها من كذبها:

هذا النوع من الأخبار يطلق عليه عند الأصوليين مصطلح «خبر الآحاد» أو خبر الواحد، يقول أبو الحسين البصري: «وأما الأخبار التي لا يُعلم صدقها، ولا كذبها، فهي أخبار الآحاد، التي لا يقترن بها ما يمنع من صحتها».[٣]

وخبر الآحاد هو ما «ما انحط عن حد التواتر»[٤]، وعليه ما نزل عن المتواتر فهو آحاد، وما زاد عدد رواته عن الآحاد دخل في المتواتر، وهذا النوع من الأخبار لا يجزم بصدقه، ولا بكذبه، وإنما يخضع للبحث، ولكن الذي يعنينا هنا أن مضمون هذا النوع من الأخبار على فرض صدقه، هل نعمل بمضمونه في الغيبيات أم لا ؟.

---

(١) شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار، :٤٨، وهذا على خلاف العلم الكسبي القائم على النظر والاستدلال يقول الماوردي:« وأما علم الاكتساب فطريقه النظر والاستدلال »، أعلام النبوة، الماوردي: ٥.

(٢) المستصفى، الغزالي:١/ ١٤٢.

(٣) المعتمد:٢/ ٧٩.

(٤) اللمع، الشيرازي: ١٥٣.

لاحظنا عند حديثنا عن المتواتر أنه يفيد العلم، بينما أخبار الآحاد لا تفيد سوى الظن، يقول البغدادي: «وأما أخبار الآحاد فمتى صح إسنادها، وكانت متونها غير مستحيلة في العقل، كانت موجبة للعمل بها دون العلم»[1]، وقد اعتبر البغدادي هذا القول من « الأصول التي اجتمع عليها أهل السنة»[2] أخبار الآحاد لا تفيد العلم بل الظن، بينما هناك من ذهب إلى أنها تفيد العلم، فمن قال بأنها تفيد الظن دون العلم لم يجب عنده اعتقاد ما ورد به، ومن قال تفيد العلم أوجب العمل بمضمونها[3].

لكن علينا أن ننبه على مسألتين:

الأولى: أنه لا يفهم من قول من قال إنها لا تفيد العلم أن هذا الخبر يطرح، بل المقصود أننا لا نأثم بعدم اعتقاد مضمون هذا الخبر.

الثانية: أن الخلاف في كون خبر الآحاد لايفيد العلم مرهون عند الكثيرين في حالة خلوه من القرائن، أما إذا احتفت به قرائن فيفيد العلم.[4]

هذا هو المنهج السليم في التعامل مع أخبار الغيب عند علماء المسلمين، وهو منهج جاءت به الشريعة لإصلاح الفكر.

(١) الفرق بين الفرق، البغدادي: ٣١٢-٣١٣، ويقول السرخسي:« فقهاء الأمصار رحمهم الله: خبر الواحد العدل حجة للعمل به في أمر الدين، ولا يثبت به علم اليقين » أصول السرخسي :٣٢١. ويقول أبو المظفر السمعاني عن خبر الآحاد:« ذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين إلى أنه لا يوجب العلم» قواطع الأدلة في الأصول:٣٣٣، وانظر أيضا تمهيد الأوائل، الباقلاني:٤٤١، المستصفى، الغزالي:١١٦، واعتبر ذلك معلوما بالضرورة، لكن قد يقول البعض مستشكلا كيف يجب العمل بخبر الآحاد، ولا يجب العلم به بمضمونه ؟ يجيب الغزالي بأن الأخبار كالشهادة، فالشهادة قد يقطع بصدقها، عندما تكون شهادة للنبي ﷺ، وقد يظن بصدقها عندما تكون من غيره، ثم ألحق المظنون بالمقطوع به في وجوب العمل، ومثل ذلك فتوى النبي ﷺ، ففتواه مقطوع بها وفتوى سائر الأئمة مظنون بها، ثم ألحق المظنون بالمقطوع، ومثل ذلك الكعبة، فهي تُعلم قطعا بالعيان، وتُظن بالاجتهاد انظر له: المستصفى:١/ ١٤٦.

(٢) الفرق بين الفرق:٣١٠.

(٣) ذهب إلى ذلك أكثر أهل الحديث فيما نقله أبو المظفر السمعاني، يقول أبو المظفر:« ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن الأخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها، ورواها الأثبات الثقات موجبة للعلم» قواطع الأدلة في الأصول:٣٣٣، ونقل الشوكاني أنه مذهب الإمام أحمد، انظر: له إرشاد الفحول:٩٢، وهو مذهب ابن حزم الظاهري، انظر: له إحكام الأحكام:١/١٠٢-١٠٣.

(٤) يقول السبكي عن أثر القرائن في الخبر « ذهب النظام وإمام الحرمين والغزالي والإمام[الرازي وأتباعه... والآمدي وابن الحاجب أنه يفيد العلم، وهو المختار وذهب الباقون إلى أنه لا يفيد » الإبهاج، السبكي :٢/٢٨٣

مصادر المعرفة لعالم الشهادة:

عالم الشهادة فهو «ما يدخل تحت إدراك الحواس»[١]، وإذا كان عالم الشهادة مستندا إلى الحواس فمصدر معرفته هي الحواس، وفي واقع الأمر تعد المحسوسات من أهم مصادر المعرفة اليقينية التي تفيد العلم، وذلك ضمن مجالها المرتبط بعالم الشهادة، وقوانين المعرفة مرتبط وأسسها مرتبط بالحواس، فمن خلالها نعرف الألوان والطعوم والإحجام... ومن خلالها يثاب المحسن، ويعاقب المسيء، ويكفي لبيان أهمية عالم الشهادة أن الحياة لا تستقيم دون اعتبارها، كما أن الخبر المتواتر الذي يفيد العلم الضروري، لابد أن يستند إلى عالم الشهادة أي إلى المحسوس.[٢]

فمن خلال ضبط مصادر المعرفة التي جاءت بها الشريعة، يضبط المرء فكره، فلا يسمح لخياله بالجنوح سيرا وراء أهوائه، ومن الملاحظ أنه من أخطر ما يهدد الشريعة الإسلامية هو الفوضى في مصادر المعرفة، وإذا اختلت هذه المصادر حل العبث محل البحث العلمي، وأطلق الإنسان الخيال لفكره ليسرح في هذا الكون كما يريد، ومن ثَمَّ يلبس خياله رداء العلم، وما الهوس الذي جنح إليه الغربيون في تفسير ظاهرة الوحي بأنه نوع من الإشراق الروحي... وليست ظاهرة خارجة عن كيانه، إلا محاولة لنسف ضبط مصادر المعرفة، ومثل ذلك النظرية الداروينية التي تقول بتطور الإنسان، وأنَّ ما امتاز به عن غيره راجع إلى مبدأ الاصطفاء إلا ضرب لمبدأ ضبط مصادر المعرفة، فمثل هذه المسائل لا شأن للعلم التجريبي بها، وإنما تخضع للخبر، والخبر قد صح برد ما قالوا[٣] فما قالوه لا يتجاوز الرجم بالغيب والقذف بالظن، من هنا تكمن أهمية ضبط مصادر المعرفة في إصلاح الفكر.

بل لا نبالغ إن قلنا إن ضبط مصادر المعرفة، وعدم التداخل بينهما هو أساس أسس الإصلاح الذي جاءت به الشريعة، لأن الأسس الأخرى مبنية عليه، فمن لم يضبط مصادر المعرفة لا يمكن أن يشعر بهيمنة الله على هذا الكون، ومن لم يضبط مصادر المعرفة، لا يكمن أنْ يشعر بمكانة العقل والحفاظ عليه، ويصعب عليه أن يفرد الله بما يتصف به من

(١) التحرير والتنوير، ابن عاشور: ٢١/ ٢١٤.

(٢) لابد أن يستند الخبر المتواتر إلى أحد الحواس الخمسة على الأقل، فلو لم يكن القرآن- وهو الأصل في الإخبار عن الغيبيات- مستندا إلى عالم الحس، وهو رؤيتهم للنبي ﷺ، وسماع الصحابة القرآن من النبي ﷺ لما كنا ملزمين بالإيمان به، انظر في اشتراط أن يكون المتواتر مستندا إلى الحس: الجويني، الورقات: ٢٥، تمهيد الأوائل، الباقلاني: ٢٤٣، إحكام الأحكام، الآمدي: ٢/ ٣٧.

(٣) انظر في ظاهرة الوحي، ومحاولات نسفها عند الغربيين بحجة العلم، كتاب «كبرى اليقينيات الكونية»: ١٨٣- ١٩٥- لأستاذنا الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، وفي الداروينية :٢٥٣- ٢٧٢ من المرجع السابق.

صفات الكمال، ومن لم يضبط مصادر المعرفة لا يعلم ما الأشياء التي كلفه الله بها، فماذا عسانا إن نقول ردا على الداروينية وردا على تفسيرات ظاهرة الوحي لو لم نضبط مصادر المعرفة.

الخاتمة

تجلى لنا من خلال هذا البحث أهمية الإصلاح الفكري، الذي لابد منه لإصلاح سلوكنا، فالشعور بهيمنة الله تعالى من أكبر العوامل التي تدفع المرء إلى الاستقامة في السلوك، وهو المعبَّر عنه بالإحسان بحيث نطيع الله ونخشاه كأننا نراه، كما أن الحفاظ على العقل عامل أساسي في سعادة المرء في دنياه، وهو الموصل إلى السعادة الأخروية من خلال تعامله مع الوحي، والحفاظ على العقل والاعتماد عليه يجعل من الإنسان قوي التفكير، لايضع مستقبله وحياته بيد الكهان والمنجمين وقرَّاء الأبراج...

وقد بان من خلال ضبط مصادر المعرفة أنه يمنح المرء استقامة في فكره، وبُعْدا في نظره، فعنده من الضوابط التي يميز بها بين غث الأخبار وسمينها، كما أنه ركيزة في التعامل مع الغيبيات، وفقدان هذا الضابط يدفع المرء إلى الوقوف عند المجسوسات، وقد يجره إلى الإلحاد.

ثبت المصادر والمراجع

أولا :القرآن الكريم رواية (حفص)

ثانياً: الكتب المطبوعة

١. أبكار الأفكار في أصول الدين، الآمدي (علي بن محمد المعروف بسف الدين)، دار الكتب العلمية ن بيروت، ط. الأولى:١٤٢٤/٢٠٠٣

٢. الإبهاج في شرح المنهاج، السبكي (علي بن عبد الكافي)ت.جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:١٤٠٤هـ.

٣. إحكام الأحكام، ابن حزم الأندلسي(علي بن أحمد)ت. سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى:١٤٠٤هـ

٤. إحكام الإحكام، الآمدي (علي بن محمد المعروف بسف الدين)،، دار الحديث، القاهرة، ط. الأولى:١٤٠٤هـ.

٥. إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، الشوكاني (محمد بن علي) ت.محمد سعيد البدري، دار الفكر، بيروت، ط.الأولى:١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٦. أصول السرخسي، السرخسي(محمد بن أحمد بن أبي سهل) ت.أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت:١٣٧٢هـ.

٧. أعلام النبوة، الماوردي (علي بن محمد) ط. دار الكتب العلمية، بيروت، ط.الأولى:١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

٨. البحر المحيط، الزركشي(محمد بن بهادر) قرص ليزري، الشاملة، الإصدار الثاني.

٩. تاج العروس، الزبيدي (محمد مرتضى)، قرص ليزري، الشاملة، الإصدار الثاني.

١٠.التحرير والتنوير ابن عاشور(محمد الطاهر)، ط. الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

١١.التعريفات، الجرجاني (علي بن محمد)ت. إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط. الأولى:١٤٠٥هـ.

١٢.التقرير والتحبير، محمد ابن عمر.مكتب البحوث والدراسات، ط. الأولى، دار الفكر، بيروت- دمشق:١٩٩٦ م.

١٣.تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، الباقلاني(أبو بكر محمد بن الطيب)ت. عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط.الأولى:١٩٨٧م.

١٤.الجامع الصحيح، للبخاري(محمد بن إسماعيل) بشرح فتح الباري، أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، ت. محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت:١٣٧٩هـ.
١٥.الجبائيان، خشيم (علي فهمي) مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا.
١٦.الحدود، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد)ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:١٩٩١مـ.
١٧.الحدود والرسوم، الكندي (يعقوب)، ضمن كتاب المصطلح الفلسفي عند العرب، لعبد الأمير الأعسم، الدار التونسية للنشر بتونس، المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر:١٩٩١مـ
١٨.الذريعة إلى مكارم الشريعة، الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن المفضل) ت.أبو اليزيد العجمي، ط. دار الوفاء، مصر، ط.الثانية:١٤٠٨/ ١٩٨٧.
١٩.سنن أبي داود أبو داود(سليمان بن الأشعث)
٢٠.شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار ت.عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، القاهرة:١٤١٦هـ/١٩٩٦ مـ.
٢١.صحيح مسلم، مسلم (مسلم بن الحجاج لقشيري) ت.محمد فؤاد عبد الباقي، دار الحديث، القاهرة، ط. ١٤١٢/١٩٩١.
٢٢.العواصم من القواصم، ابن العربي(أبو بكر) ت.عمار الطالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر:١٩٨١مـ.
٢٣.عون المعبود في شرح سنن أبي داود، آبادي(محمد شمس الحق) قرص ليزري، الشاملة، الإصدار الثاني.
٢٤.فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (أحمد بن علي)ت. محمد فؤاد عبد الباقي، محب الدين الخطيب، دار المعرفة، بيروت:١٣٧٩هـ.
٢٥.الفرق بين الفرق، البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر)تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت:١٤١٦/١٩٩٥
٢٦.الفروق اللغوية أبو هلال العسكري، قرص ليزري، الشاملة، الإصدار الثاني.
٢٧.فقه السيرة، محمد سعيد رمضان البوطي، المطبعة التعاونية، دمشق١٤١٠/١٩٩١.
٢٨.قواطع الأدلة في الأصول، أبو المظفر السمعاني (منصور بن محمد)ت.محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية، ط. الأولى:١٩٩٧مـ.

٢٩.قواعد الأحكام في مصالح الأنام، العز بن عبد السلام، ت. عبد الغني الدقر، دار الطباع، دمشق، ط. الأولى:١٤١٣هـ/١٩٩٢مـ.

٣٠.كبرى اليقينيات الكونية، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر، دمشق، ط.الثامنة:١٤٠٨هـ.

٣١.الكشاف، الزمخشري (محمود بن عمر)دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:١٤١٥هـ/١٩٩٥مـ.

٣٢.الكفاية في علم الرواية، الخطيب البغدادي(أحمد بن علي)ت. أبو عبد الله السورقي، إبراهيم حمدي المدني، المكتبة العلمية.

٣٣.لسان العرب ابن منظور(محمد بن مكرم)دار صادر، بيروت، ط. الأولى.

٣٤.اللمع في أصول الفقه، الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:١٤٠٥هـ/١٩٨٥مـ.

٣٥.مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ابن فورك (محمد بن الحسن)، دار المشرق، بيروت، ط.١٩٨٦مـ.

٣٦.المحصول، الرازي (محمد بن عمر) ت.طه جابر فياض العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود، ط.الأولى:١٤٠٠هـ.

٣٧.المستصفى، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، ومعه كتاب فواتح الرحموت، دار الفكر.

٣٨.مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، الزُنيدي (عبد الرحمن بن زيد) مكتبة المؤيد، الرياض، ط.الأولى:١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٣٩.المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري (محمد بن علي بن الطيب ت.خليل الميس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. الأولى:١٤٠٣هـ.

٤٠.المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الجزء الثاني عشر «النظر والمعارف» ت. إبراهيم مدكور، إشراف طه حسين، طبع وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

٤١.المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاضي عبد الجبار، الجزء الحادي عشر«التكليف» ت. محمد علي النجار، وعبد الحليم النجار، القاهرة:١٩٦٥مـ.

٤٢.مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، علي بن إسماعيل الأشعري ت.هلموت ريتر، نشر فرانز شتايز بقبسيادن، ط.الثالثة:١٤٠٠هـ/١٩٨٠مـ.
٤٣.المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، الغزالي أبو حامد محمد بن محمد) دار الجفان والجابي، ط. الأولى: ١٤٠٧/١٩٨٧.
٤٤.النزعة العقلية في تفكير المعتزلة، خشيم (علي فهمي) مكتبة الفكر، طرابلس، ليبيا.
٤٥.نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، الكردي(عبد الحميد) مكتبة المؤيد، المملكة العربية السعودية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الولايات المتحدة الأمريكية، ط. الأولى:١٤١٢هـ/١٩٩٢م.
٤٦.النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير، قرص ليزري، الشاملة، الإصدار الثاني.
٤٧.الورقات في أصول الفقه، الجويني (عبد الملك) ت.عبد اللطيف محمد العيد.

قراءة في نصوص (القوامة ومتعلقاتها)
(الوعظ – الهجر – الضرب)

د. رياض القرشي (*)

انصرفت بعض الدراسات المعاصرة إلى نص الآية (٣٤) من سورة النساء لبيان العلاقة بين الذكر والأنثى تحت مسمى : ـ (القوامة).

وما يتعلّق بها من حالات تعكس نوعية هذه العلاقة والقوانين التي تحكمها وبخاصة مع ثلاثية :

- الوعظ.
- الهجر.
- الضرب.

حتى أصبح هذا النص يسمى (نص القوامة) عند كثيرين، أو (نص الضرب) كما يغلب عند (الترجمات الغربية) لهذه المسألة، إشارة إلى الآية: ـ (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ). وحتى قوله: (وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ).

وتنوّعت أساليب التناول حتى أصبح هذا النصّ مثاراً لعدد من المؤلفات والترجمات التي تختلف بين رؤى تبحث عن الحقيقة، ووسائل تستخدم السياسة لعكس صورة العلاقة في النص القرآني حسب ما يتواءم مع التوظيف المسبق لهذه الرؤية أو تلك.

(*) كلية الآداب – جامعة صنعاء.

ويغلب على هذه الدراسات الارتباط بمقولات السابقين وبخاصة (الطبري ت ٣٠٢هـ) = (النصف الأول من القرن العاشر الميلادي) و (البيدواي ت ١٢٨٦م). والغريب في الأمر أنها تجعل من الآراء المتوفرة في مثل هذين المصدرين مجالاً جوهرياً لتبيان علاقة الرجل بالمرأة أو المرأة بالرجل، وبشكل غير مباشر توحي مثل هذه الدراسات – وبخاصة المترجمة (أو المؤلَّفة) إلى اللغات غير العربية – بأن هذا الموقف هو الذي يحدده (الدين / الإسلام) في الموقف من المرأة، في حين أنها – أي هذه الدراسات – لا تتصل بدراسة (نص الآية نفسه) في سياقاته المختلفة، ومن هنا سنحاول الإلمام بمثل هذه المصادر وكيف تم التعامل معها ثم سنحاول الاتصال المباشر بالنَّص وقراءته، فنجمع في هذا البحث بين التقديم النظري وخلفياته المعرفية، وبين التطبيق النصّي وقراءته.

ولعلَّ (باربارا ستراوسر) قد حاولت بحث هذه الظاهرة في الكتاب (الجماعي التأليف) والذي يحمل عنوان: (الإسلام والجنوسة والتغير الاجتماعي)، حيث اعتمدت على (الطبري) مثل كثير من المؤلفين العرب وأضافت إليه (البيداوي) أيضاً.

- تبحث المؤلفة في مفهوم الآية ٣٤ من سورة النساء: -

- أ- عند الطبري: -

الذي ترى أنه قررَّ أن الآية: —

«تسنُّ سلطة الرجال على نسائهم، التي تنسحب إلى حق الذكر في تأديب نسائه من أجل ضمان طاعة الأنثى لله، وله . »

« ويعتبر هذا نظاماً عادلاً [١]» « ... »

وتتمثل طاعة الأنثى في[٢]: —

- الإخلاص الزوجي.
- السلوك الودي إزاء الزوج وأسرته.
- الإدارة الجيدة للمنزل.

وأنَّ النشوز من المرأة يعني : —

(١) الإسلام والجنوسة والتغيير الاجتماعي، ص٩٦، تحرير: إيفون يزبك حداد، وجون ل. أسبوزيتو، ترجمة: أمل الشرقي – الأهلية للنشر والتوزيع، ط أولى سنة ٢٠٠٣ – الأردن، عمان وجمعت فيه (١١ دراسة) من عدد من الأقطار في (٤٣٨ ص. ق. ك).

(٢) نفسه ص ٩٧.

«استحواذ الأنثى على السيادة من الزوج، والحرية غير الضرورية في الحركة، والامتناع عن الاتصال الجنسي عندما يرغب فيه الزوج، وغير ذلك من أفعال التحدي (١)».

وتخلص المؤلفة إلى أن تفسير الطبري يصل إلى أن: «الرجال بشكل عام يتمتعون بالأولوية أو الامتياز على النساء (٢)».

ب ـ عند البيداوي:

حيث ترى أن البيداوي بدا أكثر تفصيلاً لما قاله (الطبري)، لكنه ركز أكثر على جزء من نصّ الآية: ــ « بما فضل الله بعضهم على بعض».

وأنها تؤكد حقيقة أنَّ: ــ

الله قد فضَّل الرجال على النساء بمنحهم ذهناً كاملاً (؟!)
ومهارات جيدة في تصريف الأمور، وقوة فائقة (؟!)
يؤدون بها الأشغال العملية ، والفعال الخيرة.
ومن هنا خصَّ الرجال وحدهم بالنبوّة (؟!) والإمامة والحكم،
وأداء الشعائر الدينية (؟!) والشهادة في جميع القضايا
القانونية (!) وفريضة الجهاد (!) وحضور صلاة الجمعة،
ولبس العمامة (!!!!) والحصول على القسط الأكبر من
الميراث (!) واحتكار قرار الطلاق (!)(٣) ».

حيث نجد أنّ المؤلفة تقف عند شذرات من خلاصات أقوالهم حول أجزاء من آية واحدة هي آية ٣٤ من سورة النساء: ــ «الرجال قوامون على النساء ...»

وتجعل من ذلك مصدراً لفهم قضايا الجنوسة في الإسلام، سواء في النتائج التي توصل إليها الكلاسيكيون والقدماء أو الباحثون الحداثيون، بالرَّغم من أنَّ عدداً منهم قد بينوا – كما في مدرسة محمد عبده التجديدية – أنَّ النصوص القرآنية تمنع اضطهاد المرأة، بل تُعلِّم الناس – ذكوراً وإناثاً – «روح المودة والرحمة والمساواة التي جاء بها القرآن» فالإسلام يقوم على (المساواة العادلة) للزوجين ضمن الأسرة.

---

(١) نفسه ص٩٧.

(٢) نفسه ص٩٧.

(٣) نفسه ص٩٧ [علامات التعجب والاستفهام من عندي (؟!) استغراباً من جعل مثل هذا التفسير هو أساساً لفهم النص القرآني في قضايا الجنوسة وقبول هذه الأحكام مطلقاً].

ومع التركيز على حقوق كل من الزوجين يرون أنَّ: (القوامة لا علاقة لها بما ذكره المفسرون الكلاسيكيون مثل: ــ النبوة، والإمامة، والحكم وصلاة الجمعة ولبس العمامة) وأنَّ (القوامة للرجل لا تعني: ــ «الأفعال الاستبدادية ... [1]»

بل إن المؤلفة تورد رأياً لمحمود شلتوت في موضع آخر، وكأنه يؤكد على عدم الاعتماد على مثل هذه التفاسير والانحصار فيها: «إنَّ القرآن يظل كونياً، وصالحاً لجميع المسلمين ولجميع العصور». «وأنَّ فهمه – القرآن – على النحو الصحيح يتطلب عدم الاعتماد على مدارس التفسير القديمة، بل التفسير القرآني المستبطن الجديد الذي يشمل عبارات النص، سواء في الآية أو العبارة، بدلاً من التناول الجزئي للمفسرين الكلاسيكيين ... [2]».

ولذلك يرى (شلتوت) بأنَّ: «سلطة الرجل على زوجته كما نصت عليها الآية ٣٤ من سورة النساء، ليست حقاً بقدر ما هي (التزام) ترتب عليه أعباء القيادة المنزلية ... [3]». فالآية «لا تشير إلى تفوق الرجال على النساء بشكل مطلق، إنما تشير إلى تفوقهم ضمن كل عضوي(...).[4]»

بل تنصح أمينة ودود محسن بأن معنى النص/ الآية:

«التعبير عن التزام مثالي (لا هو بالبايولوجي ولا الموروث) إنما هو (التزام قيمي) للرجال بخلق مجتمع أفضل عن طريق تحسين علاقاتهم مع النساء، كجزء من تحقيق ما وهبهم الله إياه من خلافة في الأرض[5]».

وهي في ذلك تتفق مع الإطار العام عند (شلتوت) وقبلها عند محمد عبده ومحمد رشيد رضا، وقريباً من ذلك مع (فضل الرحمن – الباكستاني) وغيرهم[6].

وكل هذه النظرات – كمثال – تؤكد أنَّ القراءات هي التي اختلفت بحسب الظروف الاجتماعية والثقافية ولكنَّ وجود مثل هذه القراءات الأخيرة تعكس فهماً (متقدماً) للموقف من المرأة، وتؤكد أنَّ النصَّ يحمل هذه الدلالات التي ليس بالضرورة أن تكون قراءةُ القدماء هي نفسها التي نعتمد عليها لتحديد الموقف من المرأة.

---

(١) نفسه ص ١٠٠ ــ ١٠١.

(٢) نفسه ص ١٠٣.

(٣) نفسه ص ١٠٣.

(٤) نفسه ص ١٠٣ ، وأنظر: مقولات غيره ص١٠٢..

(٥) نفسه ص ١٠٨ [ولكنني لا أتفق معها في هذا الاستنباط النظري، إذ تشير لغة النصوص القرآنية بأن الخلافة في الأرض للإنسان (ذكراً وأنثى) وليست حكراً على الرجال].

(٦) انظر: ص ٩٨ وما بعدها ، وص١٠٣ ، ص١٠٦.

ولعلّ من أهم ما نلحظه في مثل هذا (التوظيف) أيضاً: -

- الانحصار في دلالة الآية (٣٤) من سورة النساء: «الرجال قوّامون على النساء»

حيث يتم انتقاء مقولات لعلماء وأدباء ومفكرين، لتوظيفها في تحديد (الموقف من المرأة) بعد أن تكون قد رسّخت منذ البداية الرؤية السلبية حول هذا الموقف.

- كما يتبدّى الاستنباط النظري عندها، بدون أن تشارك في قراءة النص نفسه. وهي الملاحظة التي تكررت عندها – بموضوعية – تجاه منهجية القراءة عند العدد الأكبر من الذين تناولوا النصوص المتجهة نحو المرأة (في القرآن).

وهكذا كادت الفكرة تضيع بين موقفين: –

الأول: – الذي رسّخ الموقف المتدني للمرأة، من خلال تفسير النص بروايات (غير علمية).

الثاني: – الذي حاول التجديد، وزرع نظرات متقدمة ولكن من الجانب التنظيري فقط.

وبين هذين الموقفين كان موقف (باربارا) نفسها التي انطلقت من اعتبار الموقف الأول هو الأساس الراسخ، في حين لم يرقَ الثاني عندها إلى مستوى التأثير بالأساس، وهو ما يدفع القارئ إلى الوصول إلى نتيجة (التوظيف) الجليّة في النظر إلى النص القرآني في موقفه من (الجنوسة).

إذ بدت مثل هذه الانتقائية في الكتابات الغربية[1]، وكذلك في بعض الكتابات العربية، فيما نشر عن علاقة الرجل بالمرأة، حتى أطلقوا على بعض الآيات أو على آية أو على جزء من آية تسمية (آية الضرب) أو (آية قوامة الرجل على المرأة) إذ أصدروا فيها أحكاماً من خلال انتقائية أخرى تتمثل في (مقولة للرازي) (بأن المرأة مثل المتاع والحيوانات بل مثل الطفل الصغير) وأن هذا هو التفسير أو الفهم الشائع لنص القرآن عن المرأة[2].

وقد استند بعضهم إلى جزئية تفسيرية بنيت أساساً على تفسيرات توراتية لقضية الخلق والتكوين، ولقضية خلق المرأة من ضلع الرجل[3]، إذ تدل القراءة النصية الكلية – للنص القرآني – على عدم وجود ما يدل على هذا التكوين سواء بوصف المرأة (رمزاً للخطيئة) أو بوصفها مخلوقاً من جزء من الرجل.

---

(١) أنظر مثلاً:

– Reza Aslan, No GOD BUT GOD,)Arrow Books, United Kingdom, 2006) PP. 68– 69.

(٢) نفسه . وانظر: تفسير الرازي ج٥ص٩٦.

(٣) قدم الباحث دراستين من قبل، الأولى في يناير ٢٠٠٨ بعنوان: قراءة في (قراءة في الخلفية المعرفية لخطاب المرأة في الغرب) ونشرت عن دار المكلا – اليمن. والثانية بعنوان: (قراءة في نصوص قصة الخلق في القرآن) ضمن العدد (٩٢) (ص١٣ – ٦٧) من مجلة دراسات يمنية – صنعاء – اليمن.

ومن هذا المنطلق رأينا الأخذ بفكرة إعادة القراءة، لما تخلقه القراءة المتجددة من تجديد في دلالة النص، وإحيائه وإغنائه، وإعنات القريحة في تأويله، كما يقول د. عبدالملك مرتاض[1]، إذ لابدَّ من توفر التناول النصي الكلي وتوفر (الانسجام والتماسك) الذي يخفف أي مجازفات تأويلية كما يقول (أيكو[2])، ولا يتم تجاوز الانسجام وتجاوز التماسك إلاّ من خلال (الانتقائية) سواء في جانب تجزيء النص أي بأخذ جزء منه وترك الباقي، أو في جانب (التوظيف الأيديولوجي) الدافع للقراءة.

(قوامون) والدلالة السياقية:

إنَّ أول دلالات كلمة: (قوّامون) في قوله تعالى: (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ) تتجلّى في بحث السياقات الشبيهة الاستخدام لهذه الكلمة في النص القرآني ، وهي كما في قوله تعالى: ــ

ــ (يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ) [النساء «١٣٥»]

ــ (يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ) [المائدة «٨»]

فهذه الاستخدامات الثلاثة (قَوَّامون) (قَوَّامِين) (قَوَّامِين) هي أولى السياقات التي يمكن من خلالها استنباط ركيزة أساسية في فهم (القوامة) المطلوبة، وهذا بالطبع يلجئنا إلى السياق الخاص لكل استخدام، ثم الربط بين هذه الثلاثة معاً.

والدلالة العامة التي نحصل عليها من : ــ (كُونُوا قَوَّامِينَ بِالقِسْطِ) و (كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ) هي (الحث على تحقيق العدل). ولذلك جاء استكمال الآية الأولى منهما: (شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ) إلى قوله: (فَلاَ تَتَّبِعُوا الهَوَى أَن تَعْدِلُوا) وجاء في استكمال الآية الثانية منهما: ــ (شُهَدَآءَ بِالقِسْطِ وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)..

ويأتي التنبيه لنا في آخر كل آية من الآيتين: ــ

ــ (... فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً) [النساء «١٣٥»]

ــ (... إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ) [المائدة «٨»].

ليتلاءم السياق في (التقديم والتأخير) في الختام مع (التقديم والتأخير) في مفتتح الآيتين، كما نرى.

و «قوّامون» تحمل معنى (عدم الإخلال بهذا القيام بأي حال من الأحوال)[3]؛ لأنَّ أيَّ خروج عن جادة (العدل) بمعنى الانحراف عنه يؤدي إلى درجة من درجات الفساد، وإذا زاد الانحراف عن جادة العدل انتشر الفساد والظلم ، وإذا تُرِكَ الظالم / الفاسد وصل إلى أن (تأخذه العزة بالإثم)،

---

(١) تحليل النص ص٧، كتاب الرياض، عدد (٤٦، ٤٧) سنة ١٩٩٧، الرياض.

(٢) نقلاً عن المصدر السابق (تحليل النص) ص٢٢.

(٣) التحرير والتنوير، لابن عاشور، ج٤ص٢٧٥، مؤسسة التاريخ، ط أولى سنة ٢٠٠٠، بيروت. وعند الرازي «فالقيام بالقسط عبارة عن كونه مراعياً للعدل ومبايناً للجور»، «وتحقيق الكلام أن العدل عبارة عن ترك متابعة الهوى». أنظر: التفسير الكبير ، ج٦ص٦٤. تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية ط٢٠٠٣ – القاهرة.

فلا يرى إلاَّ إنه على صواب. ولذلك قيل: إن الآية «جمعت ... أصلَي التحاكم، وهما: القضاء والشهادة» [١]، وكأنَّ المعنى في الآية: «قوموا بالعدل على أنفسكم، واشهدوا الله على أنفسكم»[٢]، بعيداً عن أي تعصب أو حمية – وبخاصة هنا مع ذكر الوالدين والأقربين – أو بعصبية (النوع): ذكر / أنثى، أو عصبية (اللون): أسود/ أبيض، وهكذا (...). فالقوَّام لله هو الذي يفي بالعهد مع الله (الصدق والأمانة والصلاح والتقوى ...) ، وكل ما تستقيم به الحياة والعلائق بينَ الناس. وتمت التعدية بحرف (اللام) (للّه) وكأنَّها للفت الانتباه (للتأكيد والتقرير). والثانية القوَّام بالقسط، تمت التعدية بحرف (الباء) للملازمة والتأكيد «وكأنَّ تحقق القوامة بتحقيق (العدل) والشهادة (بالعدل)» «شهادة لا حيف فيها»[٣].

فارتبط اسم: (القوامون) بالغاية وأنَّها محقَّقة لهدف أسمى، فكان (اللاَّم) = لله، كما ارتبط الاسم (قوَّامون) بالأداة اللازمة لتحقيق تلك الغاية فكانت (الباء) = بالقسط، بكل ما تدل عليه كلمة القسط من دقَّة في مستوى العدل لدلالتها على (المعيار = الميزان).

ومن المهم الإشارة إلى أنَّ السياق النصي لهذه الآية (في سورة النساء) تدور حول العلاقة بين الزوجين، وكان آخرها الآيتين (١٢٩ ، ١٣٠) عن العدل بين النساء وعن حسن المعاشرة أو حسن المفارقة، وذلك قبل أن يصل في الآية (١٣٥) إلى قوله: ــ

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ﴾

وهو الأمر الذي يذكرنا بقوله تعالى في الآية (٣٤) من السورة نفسها:

﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَآءِ ...﴾

فالقوامة تقتضي (العدل) وعدم تحقير الآخر ولا انتقاص حقه أو مكانته، وإحقاق الحقوق يلزم الابتعاد عن (الأهواء) وتوجب عدم (الشنآن) ، (وَلاَ يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَئَانُ قَوْمٍ عَلَى أَلاَّ تَعْدِلُوا).. فلا يؤدي أي تصرف من الآخر إلى أن (تبغضه) ثم تجور عليه في حقوقه، أي «لا يحملنكم بغض قوم على أن تجوروا عليهم وتجاوزوا الحد فيهم، بل اعدلوا فيهم وإنْ أساءوا إليكم، وأحسنوا إليهم وإنْ بالغوا في إيحاشكم»[٤]، وإذا رأى بعض المفسرين أن هذه الآية متجهة نحو (الكفار) فالأحرى أن تكون في غيرهم من المسلمين، بل يذهب آخرون إلى أنها (عامة) لكافة الخلق في

(١) التحرير والتنوير (نفسه).

(٢) نفسه.

(٣) نفسه ج٥ ص٥٥.

(٤) الرازي: التفسير الكبير، ج٦ص١٥٥.

التعامل مع بعضهم بعضا[1]. ثم نـجد ما يوضح دلالات (القوّام) في سـياق الـنص القرآنـي فـي موضعٍ آخر: ــ

«والـذين إذا أنفقوا: ــ لم يسرفوا، ولم يقتروا.» (الفرقان: ٦٧).

وبين كراهية الإسراف ونبذ الإقتار و(التقتير) يكون (الـعدل) في استكمال النص نفسه: ــ

«وكان بين ذلك : قَوَامًا . [٢]»

ووضَّح سياق الآية (سمة) هؤلاء الأشخاص بأنـَّهم أصحاب (تواضع) وعدم تعجل في مقاضـاة الآخرين أو الانتقام منهم. وكذلك من سماتهم (إعذار) الآخرين وسماهم (عباد الـرحمن) و(يمـشون على الأرض هونا) و(إذا خاطبهم الجاهلون قالوا: سلاما).

إذن نستطيع القول: إنَّ (القوّام) – صاحب ذلك التصرف الذي أطلق عليه (وكان بين ذلك قواما) – يقتضي كل تلك السمات والصفات الإيجابية، التي تتخالف مـع صـفات أو سـمات (الجـاهلين) السلبية.

فكيف يتناول سياق الآية (٣٤) هذه الدلالة؟

الـتشكيل الـنصي للأية (٣٤) وعلاقاته: ـ

تنقسم الآية في تشكيلها (النـَّصي) إلى ثلاثة أقسام: ــ

الأول:

(الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ /
بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ
وَبِمَا أَنفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ
فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ).

الثاني:

(وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ
فَعِظُوهُنَّ
وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الـمَضَاجِعِ
وَاضْرِبُوهُنَّ
فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً)

---

(١) نفسه.

(٢) الفرقان ٦٧.

الثالث:

(إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً)

فمثلت هذه الثلاثة:

الأول: الـوضع الطبيعي (الـمستقر أو الآمِن) للعلاقة الثنائية في الـمجتمع.

الثاني: الـوضع غير الطبيعي للعلاقة الثنائية في الـمجتمع.

الثالث: لفت الأنظار إلى (رقابة الـضمير).

فلدينا هذه الأوضاع وعندنا مجالان تداوليان – سبقت الإشارة إليهما – وكلّهـا تحـيط بـالنص وتعيننا على تجلية الـمفهوم لمصطلح (الـقوامة) هذا الـمصطلح الذي اضطرب كثيراً بين: ـ

ـ الـفهم القاصر الناشئ عن التخلف الاجتماعي بشكل عام.

ـ والفهم الجزئي في تناول هذا الـمصطلح في كثير من الـدراسات التي يغلب انحصارها في جزء من (الآية نفسها) أو في سياقها الخاص الذي لا يبتعد عن (التخلف الاجتماعي).

الـقسم الأول:

(أ) يضع القسم الأول من الآية الـعلاقة الطبيعية للأسرة والـمجتمع المحيط بها، ويضع مقدمـة لذلك (العلاقة الطبيعية) السائدة في (التجربة البشرية) التي تجعل من الـرجل صاحب المسؤولية في إدارة شؤون (الأسرة) حيث إن الـمرأة / الزوجة يغلب عليها أن تجعل تصدُّر المواجهة لإشـكالات الأسرة – أفراداً أو جماعة – ومشكلاتها على (الـرجل / الزوج).

ولا تعني هذه العلاقة الطبيعية أي تفضيل (نوعي) للرجل على المرأة؛ ولكنها تربط هذه العلاقـة بالوظيفة التي يؤديها ـ أو يمكن أن يؤديها – الرجل / الزوج، أو الرجل / الأب ، ويمكن – أيـضاً ـ أن تسند إلى المرأة.

(ب) ثم يضيف هذا القسم (الـعلاقة الـمكتسبة):

- بما فضّل الله بعضهم على بعض.
- وبما أنفقوا من أموالهم.

فهذان الجانبان يمكن انطباق كل منهما على كل من (الـرجل والمرأة)، ويترتب على ذلك تمييز العلاقة الطبيعية حتى لا تنصرف إلى فكرة (التمييز النوعي/ الجنسي) وإنما إلى (الوظيفة) والقدرات والمؤهلات التي تدعم القيام بتلك الوظيفة. كما أن انسحاب تلك الفكرة إلى (النوع) لا نجـد لهـا أيَّ دليل في مقاصد الدين ولا في النص القرآني، بل على العكس: ـ

إن فكرة التميز على أساس (النوع) أو (الـعنصر) ليست من قيم الإسلام ولا عبرة لها في بنـاء الـمجتمع وفي تنظيم علاقاته – الفردية والاجتماعية، الخاصة والعامة – بل على العكس من ذلك فإنَّ مجمل النص المقدس في الإسلام يشنّع على دعـاة هـذه الـفكرة ويعيـد (مـصدرها) إلـى (الـشيطان) / إبليس ، الذي افتخر بكونه أفضل من (الإنسان) لأنّه من عنصر آخر، رآه – إبليس – أفضل من العنصر الذي خلق منه الإنسان.

فكأن مبدأ (المساواة) هو الأصل في الـنص القرآني الذي لا يفرّق بين رجل ورجـل ولا بـين رجل وامرأة؛ ولذلك جاءت فكرة التفضيل المكتسب في نموذج : ــ

(وَبِمَآ أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ)

حيث يؤكد ما سبق تناوله، حين ينشأ التساؤل: إذا كان واقع الإنفاق – لأي سبب من الأسـباب – قد انحصر في (الزوجة) ، ألا تكون فكرة القوامة متحققة لها وبها؟ وفكرة: (أنفقوا من أموالهم) تتيح تداعيات نصّية كثيرة يمكن قراءتها وراء هذه الصيغة وهي صيغ تدخل تحت (بما فضل الله بعضهم على بعض):

- (بما اكتسبت – المرأة – من قدرة على الإدارة للبيت وإشكالاتها).
- (بما اكتسبت من الصحة في مقابل غياب ذلك عن الزوج).
- (بما اكتسبت من سلامة الحواس في مقابل غياب ذلك أو بعضه عن الزوج).

[وهكذا كل القدرات المالية والذهنية والعقلية وقوة الشخصية و (...)].

ولقد ناقش كثيرون مثل هذه العلاقة بين (ثابت) الرأي مع ظاهر النص مـع الالتـزام بالثقافـة الشائعة، وبين (تغيُّر) يحاول أن يكون أكثر واقعية، وأكثر علمية في تنـاول الـنص بـشموليته لا بتجزيء دلالاته في سياقاته المختلفة، وتحاول هذه القراءة أن تكون كذلك. ولذلك إذا عدنا إلى سياق الآية وجدنا السياق النـصي قد بدأ بتحديد ذلك (الفضل) الذي قد يختلف به الرجل عن الـمرأة (أو الرجال عن النساء) فنبّه إلى مقومات فطرية وقدرات ومهارات تؤدي إلى مقومات مكتسبة، مـشيراً إلى أن تحصيل ما ليس لأحدهما يضعه في موضع (الأمنيات): ــ

(وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ)

(بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ)

وهنا نلاحظ الصيغة في: ــ ﴿مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (١)

وفي آية القوامة: ﴿بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ (٢)

---

(١) النساء «٣٢».

(٢) النساء «٣٤».

ومثلهما في (آل عمران): ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى﴾ (بَعْضُكُم مِّن بَعْض).

وغيرها من الصيغ النصية حيث تدل على أن (البعضية) مختلطة بين النوعين بدون أن تكون (فضّل) مرتبطة بالذكور وإهمال الإناث بل يكون المعنى:

بما فضل الله الرجال على النساء

أو النساء على الرجال

بدلالة أن النصّ (٣٢) من سورة النساء، وهو قبل آية القوامة (٣٤) قد وضع القاعدة لذلك: (وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْض

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا

وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ)

والتمني «هو طلب حصول ما يعسر حصوله للطالب»[(١)]، وبخاصة وأن التنبيه قد اشتمل ضمناً على خوف النتائج؛ لأن «طلب ما لا قبل لأحد بتحصيله بكسبه» يمكن أن يؤدي إلى «سلوك مسالك العداء»[(٢)]، وهذا معروف في التاريخ البشري وفي التجربة البشرية.

وهذا التفاضل بين الرجال والرجال وبين النساء والنساء، وبين الرجال والنساء، يأتي بدون اقتضاء (أفضلية نوعية) ولكنها أفضلية (وظيفية/ أو واجب) ــ وقد تكون بين رجال ورجال أو نساء ونساء – بمعنى أن هذا التفاضل يحمّل صاحبه عبء (المسؤولية) الكبرى في (تحقيق العدل) و(إرساء التسامح) وتعميق قيم (الألفة والحب والتعاون) بين أفراد المجموعة، وبذر سلوك المشاركة في إنجاح مسيرة الحياة.

ولا غرابة في ذلك، فإن التجربة البشرية قامت مجتمعاتها منذ القدم على وجود (قائد) لأي مجموعة، وأشارت مؤلفة كتاب (BENT RIB) إلى لفتة بنيوية في الفكر الإسلامي حيث يعتمد أي تجمع من التجمعات على ضرورة وجود (قائد) أو (دليل) حتى لو كان التجمع من اثنين لما يقتضيه ذلك من استقرار التجمع، إذ مع وجود أكثر من قائد تتشتت الجماعة وتضعف ثم تنهار [(٣)].

---

(١) التحرير والتنوير ج٤ ص١٠٥.

(٢) نفسه ص١٠٦.

(3) Huda Khattab, BENT RIB,)International Islamic Publishing House, Riyadh, S.A.K) (2007) P.22.

وأهم ما نلاحظه في هذا التركيب والتركيب السابق – الرجال قوامون – أنه يؤكد على النوع البشري نفسه من حيث إمكانية تبادل المواقف بين الإنسان / الرجل والإنسان / المرأة، بدون النظر – ابتداء – إلى ثنائية (الذكر / الأنثى) ولا إلى علاقة (الزوج والزوجة) حيث تتشكل وظائف أخرى إضافية ولكنها لا تخرج عن الحقل الدلالي الذي اقتضته طبيعة (القوامة) وخصائصها. ولعل الالتفات إلى تركيب النص يكشف لنا جانباً مما قلناه، حين نتوقف عند (الفاء) في: «فالصالحات .. » التي وردت كالآتي:

«الرجال قوّامون على النساء، بما فضل الله بعضهم على بعض وبما أنفقوا من أموالهم، فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله.»

قد يُعيد بعضهم قراءة هذا النص فيجعل (الفاء) مرتبطة بـ (الواو) التي في السياق بعدها: ــ

«فالصالحات قانتات حافظات للغيب بما حفظ الله،

واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن و (...)»

بحيث تفصل مثل هذه القراءة – في اعتقادهم ورؤيتهم – بين نص عام يخصص للرجال، ونص آخر يخصص للنساء، ولا أرى ما قد تراه هذه القراءة، ولذلك عمدتُ إلى هذا الأسلوب الآخر؛ الذي لا يفصل بين أعضاء (النوع الواحد) الذي تؤكده النصوص نفسها، فهذان النمطان من النساء يقابلهما نمطان من الرجال: ــ

الرجل الصالح العادل = المرأة الصالحة العادلة

الرجل الناشز = المرأة الناشزة

فإذا قال هذا النص: ــ

﴿وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ﴾ (١)

فقد قال في موضع آخر: ــ

﴿وَإِن امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً أَوْ إِعْرَاضاً ...﴾ (٢)

ولذلك تجيء قراءة النص مع هذه الأحرف العاطفة أو المفرّعة لتوضح الترابط بين الفاء الأولى في (فالصالحات) مع ما قبلها. ولترابط (الواو الأولى) في (واللاتي) مع ثلاث (فاءآت) بعدها حتى تشكلت منها (فقرة نصية متلاحمة) هي: ــ

«(وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ) /

(فَعِظُوهُنَّ (...))

ثُمَّ :

---

(١) النساء «٣٤».

(٢) النساء «١٢٨».

(فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ)
(فَلاَ تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ)»

وكأنــنا مع حرف (الفاء) نضع في النص مقابلة بين بدء نص الآية، وبدء المقطع الثــاني الــذي افتتح بهذه (الفاء) : ــ

الرجال قوّامون على النساء.

فالصالحات قانتات، حافظات للغيب، بما حفظ الله.

والــمشترك بينهما: ــ

بــما فضل الله بعضهم على بعض.

وبــما أنفقوا من أموالهم.

وكلمة (فَضّل) تسير في الاتجاهين مع دلالة (بعضهم على بعض) فأي قدرات تتهيأ لأحدهما قد لا تتوفر للآخر هي من سياق كلمة (فضّل) حتى إذا وضعناها في سياق كلي لوجدنا أن الــنصَّ يتــسع ليشمل: ــ

(بــما فَضّل الله الرجال على الــنساء). (بــما فَضّل الله النساء على الرجال). (بــما فَــضّل الله النساء على الــنساء). (بــما فَضّل الله الرجال على الرجال).

ويقوي من هذه القراءة أن النص قد سبق في قوله: ــ

(وَلاَ تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ)

كما أن ورود هذه الصيغة في النص القرآني تجعل الاتجــاه بــين الجنــسين متبــادلاً (أو بــين الوظيفتين أو ...)، من مثل: ــ

﴿وَلَوْلاَ دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾(البقرة: ٢٥١) ﴿تِلْــكَ الرُّسُــلُ فَــضَّلْنَا بَعْــضَهُمْ عَلَــى بَعْضٍ﴾(البقرة: ٢٥٣) ﴿ذُرِّيَّةً بَعْضُهَا مِّن بَعْضٍ﴾(آل عمران: ٣٤) ﴿لاَ أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنكُمْ مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَى بَعْضُكُم مِّن بَعْضٍ﴾(آل عمران: ١٩٥) ﴿لاَ تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَــآءَ بَعْــضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾(المائدة: ٥١) ﴿وَيَجْعَلَ الْخَبِيثَ بَعْضَهُ عَلَى بَعْــضٍ﴾(الأنفــال: ٣٧) ﴿وَاللَّــهُ فَــضَّلَ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ فِي الرِّزْقِ﴾(النحل: ٧١).

وغيرها عشرات النصوص[1] .

---

(١) راجع المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، ط أولــى ســنة ١٩٩٦، القــاهرة، مــادة (بعض).

وإذا توسعت النظرة السياقيّة للنّص الكلي، لوجدنا اشتراكاً ثالثاً بين هـذا الـنص (النـساء: ٣٤) ونص آخر – سبقت الإشارة إليه – وهو نص (النساء: ١٢٨)، فإذا كان النص الأساس – إذا جـاز هذا الوصف – (نصّ القوامة) قد صاغ مقابلة بين: ـــ

(فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ)

والصنف الآخر من النساء: ـــ (وَاللاَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ)

فإن نص (النساء: ١٢٨) قد أضاف ذلك المشترك الثالث حين جعل النشوز مشتركاً بين الرجـل والمرأة وليس خاصاً بالمرأة وحدها: ـــ (وَإِنِ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِن بَعْلِهَا نُشُوزاً).

وتدل القراءة في ضوء هذا على مقاسمة ومشاطرة في القوامة بين الرجل والمـرأة، فالرجـــل (العدل – الذي يقيم أود الأسرة بالحب والتعاون – والذي لا يظلم – ولا يحتقر – ولا يهـين – ...) تقابله المرأة (القادرة على تحقيق كل ذلك) في النص: ـــ (فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِلْغَيْـبِ بِمَـا حَفِظَ اللَّهُ) حتى إنّ النص يدل على أن هذا هو الأصل والشائع، وأما النشوز فهو النـادر والفـردي سواء صدر من المرأة أو من الرجل.

كما بدأ السياق الدلالي بترابط معنى: (قوامون) للرجال وللنساء معـاً، وبخاصـة مـع اشـتراك صياغي بين: (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) و: (بِمَا حَفِظَ اللَّهُ) (١).

التي ختمت بها (الـوحدة النصية): «فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ / حَافِظَاتٌ لِلْغَيْبِ / بِمَا حَفِظَ اللَّهُ» .

وكأننا في هذا السياق كله نتعرض للقسمين: ـــ

ـــ الـوضع الطبيعي من الـرجل أو من الـمرأة، و (به أو بها أو بهما) تتحقق القوامة.

ـــ الـوضع (غير الطبيعي) (منها أو منه): وله معالجات تؤدي إلى إصلاح هذه العلاقة أو إلى الفصل النهائي) بينهما.

كما أننا نجد أن هذا الفهم الذي انزاح إلى دور (الوظيفة) واشتراك الطرفين (الرجـل والمـرأة) بالتماثل يقضي على فكرة الدور الوظيفي الاجتماعي الذي أُسبغ على مكانة المـرأة تحـت مفهـوم مصطلح (الجندر). ولكن كيف نضع التوازي بين القوامة من جهة، والنـشوز مـن جهـة أخـرى، للطرفين.؟.

دلالات الـنشوز وعلاقاته: ـ

الـنَّشاز = ما خرج عن المستوى العام المنتسب إليه. والنشوز = ما ارتفع عن الأرض (ارتفـع عن مستواه). ولذلك يقال في اللغة: ـــ

---

(١) النساء «٣٤».

نَشزت الزوجةُ: ــ إذا ترفّعت عليه – على زوجها ــ واستعصت، وأبغضته (ومثلها نشز الرجل). ونَشَزَ الزوجُ: ــ أضاف في اللسان: ــ

«... وضَرَبَها – أي زوجته ــ وجَفَاها وأضرّ بها».

ورجلٌ نَشَزٌ = غليظ شديد. ودابةٌ ناشزةٌ = يقال ذلك للدابة التي لا يكاد يستقر عليها الراكب، ولا السَّرج على ظهرها.

وقد وردت في القرآن (خمس مرات):

ــ (وإذا قيل لكم انشزوا فانشزوا) بمعنى إذا قيل لكم انهضوا فانهضوا وقوموا = (النقل: وضع الشخص من حال إلى حال آخر).

ــ (وانظر إلى العظام كيف ننشزها) أن نرفعها عن الأرض (من بين التراب) = (اختلاف الوضع الجديد عن الوضع السابق الذي كان مستقراً في الواقع).

أما المرتان المكملتان للمواضع الخمسة: ــ

فقد بدتا في سورة النساء: ــ

(وَاللاَّتِي تخافون نشوزهن).

و (وإن امرأة خافت من بعلها نشوزاً).

وبذلك يتضح أن درجة النشوز ليست الخلاف العادي الذي يمكن أن يحدث بين الأزواج ثم يصطلحون بعد ذلك، ولكن أن تتغير طبيعة الحياة والتعامل والسلوك من أحدهما تجاه الآخر، وتتكرر حتى تصبح (ظاهرة) يدركها الجميع مع الزمن. وإذا كان الوضع الطبيعي ينطبق على الطرفين، فإن الطرفين، يكون كل منهما، سبباً في نشوء الوضع الآخر الذي وصفه النص بـ: ــ «النشوز»

والنشوز يكون من الرجل ويكون من المرأة، ولعلَّ أبسط ما يوضح معناه القول بغياب «الأرضية المشتركة للتفاهم»، مع ملاحظة أن هذا الغياب ليس ابتداء مع نشوء العلاقة بين الطرفين، بل إنَّ ما يبرز حجم (الخطر) من هذا النشوز أنه ينشأ بعد زمن من بدء العلاقة بينهما فيكون أثره النفسي أكثر إيلاماً بعد معاشرة من الزمان، قد يؤدي إليه – كما يقول ابن عاشور –:

ــ «ظهور كراهية لم تكن معتادة» بين الزوجين؟

ــ «سوء خلق الزوجة»

ويغلّب ابن عاشور «قسوة خلق الزوج» ثم يعلّق قائلاً: «وذلك كثير.[1]» وسوء الخلق أو القسوة أو ما كان في مجالهما السلوكي ليس الأمر الطارئ أو رد الفعل الطارئ ولكن أن يصل إلى درجة

---

(١) التحرير والتنوير ج٤ص١١٦.

(الـنشوز) الذي (يخاف) الآخر/ الآخرون من نتائجه الـمدمرة على (الـجماعة) ، فما (الـنشوز)؟ الذي يمكن أن يحطم كيان هذه الجماعة الصغيرة: الأسرة؟.

يضع ابن عاشور رأياً عن حجم الضرر من النشوز بيَّن فيه أن النشوز تكـون مـن معالجاتـه «الـمخالعة»[(١)]، وهذا يعكس الوضع السيء الذي يمكن أن تصل إليه الأسرة بـسبب (الـنشوز) ولهذا جاءت صيغة النص: ــ

«واللاتي (تخافون) نشوزهن ...»

و«وإن امرأة (خافت) من بعلها نشوزاً ...»

حيث يتبدّى حافز الـمعالجة قبل أن تتفاقم الـمشكلات فتصل إلى درجة (الـنـشوز) فركـزت الصياغة على (الخوف من النشوز)، ولا شك أن هذه الـمعالجات قد وضعت وسائل ثلاث: ــ

«فعظوهن / واهجروهن في الـمضاجع / واضربوهن.»

فالـقسم الثاني من النص يدور في هذا الـمجال حين تخرج العلاقة عن مجالها الطبيعي، ولكـن لابدّ لنا أن ندرك أن التعامل مع (نفوس) (بشرية) قد تطغى في استعمال الحق، وقد تظلـم عـدواناً وعناداً، ولذلك كانت الصياغة الأسلوبية تختم كل نص جزئي بما يلفت النظر إلى ضرورة (صـحوة الـضمير) وكبح جماح النفس، فقال في آية نشوز الـمرأة: ــ (إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيّاً كَبِيراً).

وقال في آية نشوز الرجل: (وَإِن تُحسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً).

وأشار قبلها مباشرة إلى ملازمة البخل للنفس: (وَأُحْضِرَتِ الأَنفُسُ الشُّحَّ).

أي «ملازمة الشح للنفوس البشرية حتى كأنه حاضر لديها»[(٢)] ويطلق في كـلام العـرب علـى «البخل بالمال»[(٣)] والدلالة هنا على (حرص النفس على الحقوق وقلّة التـسامح فيهـا)[(٤)]، ولـذلك فالإصلاح[(٥)] بين الزوجين يعني من ضمن ما يعني: ــ

- الإغضاء عن الهفوات.
- مقابلة الغلظة باللين.
- التسامح والتحمل.
- (...)

واللافت للنظر عند القراءة لمثل هذه النصوص أنها تركز على أمرين: ــ

---

(١) نفسه ص٢٦٧.

(٢) ابن عاشور ج٤ص ٢٦٨.

(٣) لسان العرب، لابن منظور، (مادة: شحح) طبعة دار المعارف ــ القاهرة.

(٤) ابن عاشور، ج٤ص ٢٦٩.

(٥) إصلاح ذات البين.

الأول: ــ (الخوف) من الوصول إلى درجة النشوز في العلاقة بين الزوجين، سواء كان صادراً من المرأة أو من الرجل.

الثاني: ــ أنَّ النشوز من المرأة ارتبط أسلوبياً بخوف (جماعي):

(تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ)

في حين أن النشوز من الرجل ارتبط أسلوبياً بخوف فردي ارتبط – فقط – بالزوجة: ــ

(خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزاً)

ولا تقف الدلالة في (الخوف الجماعي) عند كون الصيغة قد وردت بالجمع: (واللاتي ...) في حين أن صيغة (الخوف الفردي) قد وردت بالمفرد: (وإن امرأة ...) ولكنّ الدلالة تتسع بشكل أعمق من ذلك بحيث بدا أنّ المرأة أكثر صبراً على الرجل وأكثر كتماناً لمساوئه تجاهها، وأكثر تحملاً لإعراضه عنها، وعلى ذلك سيظل (مجتمع الأسرة) أكثر تماسكاً إلى حين.

وفي المقابل جاءت دلالة (الجمع) في نشوز المرأة أو الخوف من نشوزها لأنّ أثر ذلك يظهر بشكل سريع في (مجتمع الأسرة) وربما اضطر الزوج إلى اللجوء إلى بعض الأقارب – المقربين من زوجته – ثم إلى (أسرتها) فيكون خوف النشوز (من الجميع) هذا إذا كان الزوج متماسكاً ومحباً ومتسامحاً. ولكن إذا كان متهوراً، ومستغلاً لفهم صلاحياته ومكانته بشكل سيء، فإنّ وضعهما سيظهر للجميع بشكل سريع وذلك حين يلجأ إلى (العنف) مع زوجته فيقع في المحذور. كما أن النصّ قد ركز على (الجمعية) في أسلوبه ليمنع الزوج من استخدام هذا (العنف) مطلقاً وبدت صيغة الجمع وكأنها لا تعطي كل الصلاحيات للرجل وإنما أشركت معه آخرين.

ومن هذا المنطلق يمكننا القول: ـ

الوعظ والنصح: ـ

من أهم العوامل التي تؤدي إلى إصلاح ذات البين وهو يدخل في وسائل الحوار والنقاش مع ضرورة (التسامح) و (اللين) و (الإغضاء عن الهفوات) والنظر إلى المستقبل، ووضع ملامح تجاوز أسباب الإشكالات. وهو ما اشتمل عليه تعريف المعاجم[1] من خلال إطاري: ــ

- النصح والوعظ وتليين النفوس للقبول.
- التذكير بالعواقب ونتائجها.

(ولكن لمن هذه الوظيفة ؟!).

---

(١) مختار الصحاح للرازي، مادة (وعظ)، طبعة دار الحديث، ط أولى سنة ٢٠٠٠، القاهرة، وانظر: القاموس المحيط، للفيروز آبادي ، ضبط وتوثيق يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر ، ط ١٩٩٩، بيروت.

إنَّ النصَّ لم يحدِّد ذلك، وتركه مفتوحاً استناداً إلى القرائن العامة للسياق النصي، والتي تؤكد أن هذه الوظيفة – عملياً وواقعياً – لاتقتصر على الأزواج وحدهم، بل تعيد الأمر إلى غيرهم، بل إنَّ السياق العام والتجربة البشرية تشير إلى أنَّ الاستحقاق الغالب لأداء هذا الدور هو من (غير الزوجين) – من أقرب الناس لهما قبولاً أو مكانة ــ . ولا أظن في هذا أي تباين كبير، ولكنّ السؤال الذي ينشأ بسبب من السياق العام : ــ فإذا كان النشوز من الزوج فلمن الوظيفة ؟!

يدخل في هذه الوظيفة (الزوجة) ولكنَّ الاستحقاق الغالب – أيضاً – هو من (غير الزوجين) أيضاً.

الهجر في المضاجع: ـ

نلاحظ أن الهدف من هذه الاجراءات (الإصلاحية) عدم الضرر،ولذلك لم يكن (الهجر) مطلقاً هو المطلوب ، لأن السياق يدل على قيد يراعي الوصول إلى (الصلح) فلا يمكن أن يكون (هجرانٌ) عامٌ ومطلقٌ إلاَّ مؤدياً إلى شقاق أكبر. وهذا معروف لدى كثير من المفسِّرين.

وهذه وظيفة أحد الطرفين تجاه الآخر: ــ

- هجران الزوج زوجته (في المضاجع).
- هجران الزوجة زوجها (في المضاجع).

فما المضاجع ؟!

(الاضطجاع): تعني (الملازمة) و (الاستلقاء على الجنب ووجهك أمام وجه ضجيعك). ومنه (الاضطجاع) ويكون فرداً (لأي شخص: رجل أو امرأة) اضطجع على جنبه أو على شقه الأيمن. ويكون بمعنى: (الميل إلى) ←── (الخفض). والضجعة = الشيء الذي يضطجع فيه أو نوعيته (ليف – قطن – حرير ..).

إذن كأنَّ (اهجروهن في المضاجع):

تنصرف إلى أماكن الاسترخاء الجماعي/ المشاع في المنزل حيث يتبادلون الحديث ويتسامرون، ولا تنحصر في (المخدع الخاص) أي للجماع فقط.

وكأنّ دلالة النص تشير إلى:

إشعار المرأة/ الزوجة أنها (ترتكب) خطأ في حق الأسرة، وذلك من خلال (مقاطعة الزوج) بعض جلسات التسامر والمرح معها، إذ من غير المعقول أن يكون السياق يقتضي التسامر والمرح وكأنَّ شيئاً لم يحدث ثم عند الانصراف إلى المخدع الخاص (يتركها أو يهجرها) فهذا غير منطقي.

ولذلك بدت من معاني (الاضطجاع) الميل أو خفض التعامل حباً وتذللاً (تقرباً) وهذا صعب مع (فكرة النشوز) وعدم القبول لأيِّ نصحٍ أو وعظٍ من المرأة للرجل أو العكس.

وتبدو فكرة الميل والملازمة ضمن دلالة (الاضطجاع) من حيث إطلاق (الضُّجُوع) على (الكسول عن التفكير – أي الاستقرار على ما هو قائم في ذهنه –)) أو (المقيم الذي لا يغادر مكانه) التي يذهب النص القرآني إلى تجاوزها بفعل (اهجروهن في المضاجع) حتى تشعر المرأة بخطورة ما تفعل حين تجد تغيراً في التعامل معها بدون تجريح أو إهانة أو تعريض.

ولذلك نلاحظ قول الشاعر:

فلم أر مثل الهمّ ضاجعه الفتى ولا كسواد الليل أخفق صاحبه [١]

كما أنه لا ينحصر في علاقة الزوج بزوجته وإنما يستخدم اللفظ في العلاقة المجازية كما في البيت الشعري السابق (لازَمَه) أو بمعنى (الجنيس) الذي تتحبَّب معه في جلوسك وحديثك ويتحبَّب إليك بالمثل:

كلُّ النساء على الفراش ضجيعةٌ (فانظر لنفسك بالنهار ضجيعا)[٢]

وهذه الوسيلة (التصالحية) يغلب أن تكون من الزوج أو من الزوجة، ولكن يمكن أن تشمل غيرهما من المقربين جداً من أسرتيهما أيضاً.

النص القرآني وتأكيده فاعلية (الطرف الثالث): -

وقد يقول قائل إنَّ افتراض طرف ثالث غير الرجل / الزوج، والمرأة/ الزوجة هو تأويل يحتاج إلى دقة دليل، ولا ضَيْرَ علينا ولا تثريب إن نحن بَيَّنّا أن سياق الآية (٣٤) تستكمل مع ما بعدها فجاء النص بعدها:

(وَإِنْ خِفْتُمْ) ← تأكيد الرابط الجمعي مع الفعل (خاف) وهذا الطرف الجمعي غير الزوجين، وذلك بدلالة سياق النص بعده.

(شِقَاقَ بَيْنِهِمَا) ← تحديد الطرفين (الرجل والمرأة).

(فَابْعَثُوا) ← تأكيد الرابط الجمعي مع صيغ الجمع السابقة في الآية (٣٤). وفي الوقت نفسه رابط الصيغة الأسلوبية (الفاء) مع (وإن خفتم).

---

(١) لسان العرب (ضجع).

(٢) نفسه.

(حَكَماً مِّنْ أَهْلِـهِ) (وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا)	←	تأكيد أن الطرف الثالث قد يكون من الأهـل، وقد يكون من غيرهم بدلالـة صـيغة (فـابعثوا). وصيغة حكماً من أهله/ أو أهلها ليس بالـضرورة أن يكون من (الأهل أنفسهم) كما هو بيّن.

وهذا يدل بشكل واضح على أن الإشكالية بين الزوجين قد بلغت المستوى الخطير الذي لم تجـدِ فيه الوسائل السابقة. ولعلَّ النص هنا هو الذي يفصل أهلية (ضرب التأديب والتأنيب) إذ يتبـدّى أنَّ وجودَ الحَكَمِ الموثوق من أهلها هو صاحب الأهلية في أداء الدور في الوسيلة الثالثة، ولا نقبل ـــ هنا ـــ أن تسمى (عقوبات) – النصح والهجران والضرب التأنيبي – لأنها ليست كذلك، مع التذكير بـأن مسألة الضرب لا تخضع إلاَّ لظروف الواقع ومدى قبول المجتمع لها سواء كـان مـصدره الأب أو الــحَكَم من الأهل.

ولابدّ من فكّ دلالة أخرى للنص:

(حَكَماً مِّنْ أَهْلِه وَحَكَماً مِّنْ أَهْلِهَا)

إذ يكشف عن أن مستوى التفاهم بينهما قد أصبح صعباً أو مستحيلاً، وبالتالي فكيـف يمكـن أن يمنح الزوج حق الضرب لزوجته ؟! وبالرغم من أنّ (ابن عاشور) يوضح أنَّ الشقاق المقصود هنـا هو «دون نشوز المرأة[1]» وهذا معروف من تركيب النص الذي وضع كل هـذه الوسـائل تحـت مسمى (خوف النشوز) ولكن – كما ناقشنا ـــ فيقول عن صلاحيات (الضرب): ـــ «...وذلك يـرجّح أن يكونوا هم الــمخاطبين في الآية التي قبلها. [2]» يقصد «ولاة الأمور».

القضية الإشكالية (للضرب):

قد يكون النصح والوعظ وكذلك الهجران في الــمضاجع، لا يشكل أي منهما مشكلة في التناول، وبخاصة وأن:

الوسيلة الأولى: مشتركة بين الزوجين وبين الأقارب.

الوسيلة الثانية: مشتركة بين الزوجين وربــما بعض الأقارب.

---

(١) التحرير والتنوير ج٤ ص١١٩.

(٢) نفسه ص١١٩.

ولكن الإشكالية التي أثيرت قديماً وحديثاً هي صيغة (واضـربوهن)، وأبـدأ الحـديث – هنـا – بالإشارة إلى أن التسلسل السياقي كما رأينا في الوسيلتين السابقتين يقتضي أن تكون هذه : الـوسيلة الثالثة: ــ (مشتركة).

لأنه لا توجد خصوصية نوعية تقتضي إمكانية حـصرها فـي الـزوجين مثـل (الهجـر فـي الـمضاجع) ، فالوعظ والنصح مقدمة للتأديب الذي هو (الضرب) أو (الضرب التأديبي) [فـي رأي من يقول (بالضرب) عموماً.]. وبالتالي فالاشتراك يتحقق – سياقاً ومنطقاً – في أداء هـذه الوظيفـة من قبل: ــ

- الزوج لزوجته.
- الزوجة لزوجها.
- أقرب الناس إليهما (أب / أخ / أم / أخت / ...).

فالقائلون بالضرب يستلزم ذلك إقرارهم بأنه كما يجيزون للرجل تأديب زوجتـه (ضـرباً غيـر مبرح) لغرض الإصلاح والتأديب، فإنه يجوز للمرأة أن تؤدب زوجها (ضرباً غير مبرح) للغـرض نفسه أيضاً. (فهذا ما يقتضيه منطق تحليل النصين) من قبل أن يكرر ذلك الأستاذ جمال البناء في ما كتبه وفي مقابلاته الإعلامية.

ومع ذلك فإن النموذج البشري (محمد صلى الله عليه وسلم) أبرز لنا غير ذلك في تعامل الرجـل مع زوجته، فلم يَثْبُتْ في سيرته أنه ضرب امرأة قط. وأكثر من ذلك فإنَّ سلوك الرسول صـلى الله عليه وسلم مع أصحابه قد بيَّن:

- ✓ عدم إقراره لأيِّ ضرب للزوجات من قبل أزواجهن.
- ✓ وصفه لمن يضرب زوجته بأنه: «ليس من خياركم»[(1)].

وكأنَّ من يقوم بمثل هذا التصرف على زوجته ليس صاحب شهامة ورجولة حقيقية حيث يروى أنه صلى الله عليه وسلم عندما بلغه أن رجلاً ضرب زوجته فقال: «إنَّه ليس من خياركم، إنه لـيس من خياركم، إنه ليس من خياركم».

فإذا كان سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم وأقواله لا تدل على قبـول هـذا الفعـل ولا علـى إقراره، فكيف يمكن أن نفهم هذا الأسلوب الذي ورد ضمن ثلاثية:

- ✓ الوعظ والنصح.
- ✓ الهجر في المضاجع.
- ✓ الضرب ؟!

وبخاصة وقد رسَّخ العقل العربي إشراقات تحولت إلى (أمثلة) سائرة من مثل: ــ

---

(١) (التحرير والتنوير) لابن عاشور، (مرجع سابق).

ما أكرمَهنَّ إلاّ كريم ولا أهانهنّ إلا لئيم

وفي المثل الشعبي اليمني: ـــ المرأة مَشْرَح الجيد وحَيْر النذل[1]

لقد رسَّخ القرآن في تعليماته وأحكامه مبدأ (التدرّج) وهذا التدرّج يقوم على أساس مراعاة الظروف الواقعية، وأحْسَنَ صُنعاً (ابن عاشور) في تخريجه لهذه القضية التي وضعت الخطاب القرآني في شأن المرأة – في نظري – في مساره الصحيح، سواء بما جمعه من قراءات السابقين أو أضافه إليهم من قراءاته.

الضرب غير المبرح من الزوج الغاضب (مستحيل): ـ

لكنني إذا حاولت أن أجاري من يقولون بأنَّ النص يجيز للزوج أن يضرب زوجته تأديباً لها، وأن يكون ضرباً غير مبرح، فهل لنا أن نتصور هذا الزوج وقد بلغ السوء بينه وبين زوجته درجة وصلت فيه بينهما: ـــ

- ✓ إلى رفض أي نصيحة أو وعظ أو تفاهم.
- ✓ إلى عدم المبالاة بأي هجر بالمضاجع.
- ✓ إلى عدم الخوف من انهيار الأسرة وفقدان أي احترام بينهما.

وهو ما يفسِّر دلالة (خوف النشوز)

فهذا الزوج في مثل هذا الوضع حين يُترك له المجال للضرب، فهل سيكون ضربه لها غير مبرّح؟! وهل سيكون هذا الضرب كما يقولون مثل تأديب طفل صغير؟! وهل ستقبل الزوجة – في بعض المواقف ـــ (وهي لا تقبل منه كلاماً أو نصحاً ولا تبالي بأي تصرف منه) هل ستقبل أن يمدّ يده عليها؟! إن هذا الواقع ما هو إلا مُبرِّر (للاعتداء) وبخاصة إذا أشاع الزوج عند الأقارب عن سلوكياتها وتدخلوا لنصحها ولكنها لم تستجب لأحد، فيكون ذلك حافزاً له على تجاوز الحد، ولذلك تكررت تلك التوجيهات في ختام الآيات التي تنبِّه إلى مسألة (الرقابة الذاتية) والتذكير بالتقوى والإيمان ومراقبة الله. بالإضافة إلى «أن أصلَ قواعد الشريعة لا تسمحُ بأن يقضي أحد لنفسه»[2].

وهذا ما يدعونا إلى تقرير أنَّ: ـــ

ليس للزوج أي مجال (مطلقاً) في توقيع وسيلة (الضرب) على زوجته.

ثم من يستطيع أن يحدّد مقدار هذا الضرب؟ ومن يستطيع أن يحدّد مفهوم (غير مبرّح)؟!

أقصد من الناحية العملية، أي في الوضع (الغاضب) الذي يكون عليه (الزوج) وفي الوضع (اللامبالي بالأخطاء) الذي عليه الزوجة، وفي الوقت نفسه لا يكون وضعها ذلك إلا ناتجاً عن (وضع غاضب) على واقع أصبحت تصرفاتها تؤدي إلى تدميره، – بوعي أو بدونه ـــ وهي جزء

(١) مَشْرَح = محل رعاية وتكريم.

حَيْر = محل قدرة على الظلم والقهر.

(٢) التحرير والتنوير ج٤ص ١١٩.

من هذا الواقع (وهذا ما يفسّر: خوف النشوز). وتكمن خطورة الإقرار بالضرب للأزواج أنه: «لو أُطْلِقَ للأزواج أن يتولّوه، وهم حينئذٍ يشفون غضبهم لكان ذلك مظنّة تجاوز الحد، إذ قلّ من يعاقب على قدر الذنب»[1].

وهكذا نستطيع القول بأنّ هذا الأسلوب التأديبي، حتى يكون (تأديباً) فإنّه وظيفة من يحمل وداً كبيراً ورحمة تجاه هذه المرأة، ورغبة صادقة في إصلاح ذات البين مع زوجها، وفي الوقت نفسه له مكانة احترام وتقدير عند المرأة، وفي الوقت ذاته – أيضاً – ليس لديه ما يمنع أن يكون محل قبول منها لأنه ليس بينهما أي ألوان من الاختلاف، فهو ليس له أي موقف مع طرف ضد آخر بل هو أكثر قبولاً وقرباً منها، وهذا يخوّل له حين ينفرد بها أن يضربها على يدها – حقيقة ومجازاً – حين يلزم ذلك، فعلاً كما يؤنّب الأب ابنه أو ابنته، بحيث يكون هذا الأسلوب منبهاً لها إلى أنه (الوسيلة الأخيرة) قبل (أبغض الحلال) – طلاقاً أو مخالعةً –.

وعلى هذا الأساس نركز بأن الغاية من هذا الأسلوب هو (تنبيه) المرأة إلى خطورة النتائج، وهذا أيضاً ينطبق على (الزوج) حين يُخاف منه النشوز. وهكذا فإنّه يبدو لي أنّ من يسند إليه هذه الوظيفة هو الأب أو الأخ أو الأم أو الأخت أو من يقوم مقامهم (من يمكنه الاختلاء بالمرأة وتأنيبها وتأديبها) – والتأديب لا يكون بالضرب المادي دائماً – ، ويكون له القبول عندها وداً ورحمة، وليس للزوج ذلك وبخاصة مع ما بيّنته القراءة النصيّة.

وفي ذلك يتم إقصاء الزوج من ممارسة هذه الوظيفة خلافاً لرأي ابن عاشور الذي أدرج الأزواج في أداء هذه الوظيفة، ولكنه أدرجهم على تردّد يكاد يمنعهم من أدائه، فإلى جانب الاستشهاد بقوله الذي سبق[2]، فإنه يقول: «يجوز لولاة الأمور إذا علموا أن الأزواج لا يحسنون وضع العقوبات الشرعية مواضعها، ولا الوقوف عند حدودها أن (يضربوا على أيديهم) استعمال هذه العقوبة. ويعلنوا لهم أن من ضرب امرأته عوقب، كيلا يتفاقم أمر الإضرار بين الأزواج، ولا سيما عند ضعف الوازع»[3].

الواقع الحياتي وإلغاء مسألة (الضرب): -

لم يكن كثير من العلماء حين قرأوا النص، بعيدين عن ضرورة مراعاة الظروف الاجتماعية، والتغيرات من مجتمع إلى مجتمع، ولذلك فإنّ قضية (ضرب المرأة) قد أخذت منحى آخر يراعي هذه التغيرات، ونبدأ باقتباس لابن عاشور الذي قال:

«بيد أنّ الجمهور قيّدوا ذلك بـ:

- السلامة من الأضرار.

---

(١) نفسه ص١١٨ / ١١٩.

(٢) نفسه ص١١٨ /١١٩.

(٣) نفسه ص١١٩.

- وبصدوره ممّن لا يعدُّ الضرب بينهم إهانة وإضراراً »[1].

وإذا كان (الإضرار) أو (السلامة من الأضرار) قد حازت مجال قبول (الضرب) بنسبيته في المقدار وبتحديد من له الصلاحية، فإنّ ما يهمنا هنا التركيز على: ـ

أن تطبيق هذا الأسلوب يجب أن لا يعدّ إهانةً بين من يمارسونه.

فإذا كان المجتمع أو الأسر لا تقبل هذا الأسلوب (عموماً) وكانت التشريعات القانونية لا تجيز ذلك وتعدّه (جناية) تستحق المساءلة القانونية، وإذا كان الضرب يعدُّ إهانة للمضروب – وبخاصة المرأة – ويعدُّ اعتداء يقلل من قيمتها أو مكانتها الاجتماعية، فإنّه في هذه الحالة يكون ممنوعاً مطلقاً. (فأيّ أسرة تقبل أن تهان ابنتهم بالضرب عند زوجها؟).

وتجدر الإشارة إلى أن سلوك الرسول صلى الله عليه وسلم قد أكدَّ هذا القيد بقوله عن الذي يضرب زوجته بأنه: «ليس من خياركم» وتقتضي القراءة لهذا التوصيف (السلبي) أنَّ من يمارس هذا السلوك هو: «من شراركم»[2]، فهو أحد مصادر الشرّ في المجتمع. بالإضافة إلى رواية ظريفة عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه حيث تلخص هذه المقولة الفرق بين: المجتمع المكي والمجتمع المدني.

حيث بدا في مقولته تصوير واقعين مختلفين في التعامل مع المرأة فقد وصف مجتمع مكة بأنه كان فيهم غلظة في التعامل مع النساء، وكان الضرب مألوفاً بينهم في التعامل معهنّ، في حين كان مجتمع المدينة أكثر رقة في تعاملهم مع زوجاتهم، وقد لاحظ عمر بن الخطاب ذلك الفرق بعد الهجرة ثم ذكر العلاقة مع النساء فقال: «كنّا معشر قريش نغلب النساء، فلما قدمنا على الأنصار إذا قومٌ تغلبهم نساؤهم، فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار. فصخبتُ على امرأتي فراجعتني، فأنكرتُ أن تراجعني، قالت: ولِمَ تنكر أن أراجعك، فوالله إن أزواج النبي ليراجعنه ...[3]». وهي سلوكيات كانت تجعل للمرأة دوراً في الأسرة ورأياً في هذا المجتمع الصغير (في المدينة)، وربّما يعود ذلك إلى أن المجتمع المكي مجتمع تجارة في الوقت الذي كان المجتمع المدني مجتمعاً زراعياً، وطبيعة الحقول تفرض لوناً من المشاركة بين الرجل والمرأة في أداء الأعمال، ولم يكن الضرب والقسوة على المرأة له النظرة نفسها التي كانت في المجتمع المكي.

مسألة (ضَرَبَ) ومشتقاتها في السياق النصي:

حين نبحث في أساليب استخدام الكلمة (ضَرَبَ) ومشتقاتها في مجمل النص القرآني نجد أنها في (٦٠) موضعاً وردت متوزعة في استخدامات أسلوبية هي: ـ

---

(١) المرجع السابق ص١١٩.

(٢) ويؤكد ذلك ما ذهب إليه بعض العلماء، ومنهم (عطاء) الذي نقل (الضرب) من مجال الإباحة إلى مجال (الكراهة) ووافقه بعضهم . أنظر: تخريجات ذلك في : ـ ابن عاشور ص١١٨.

(٣) التحرير والتنوير ج٢ ص٣٧٨.

أ ــ (٣١) موضعاً في مجال ضرب الــمثل.

ب ــ (٧) مواضع في مجال (السعي في الأرض للــرزق) أو (في سبيل الله = الجهاد).

ج ــ (٥) مواضع (ضرب بالعصا) وضرب البقرة الميتة لإحداث (معجزة) وهي حوادث خاصة بسيرة (موسى) عليه السلام.

د ــ (٣) مواضع (في مجال تصوير معارك المسلمين مع المشركين) وتحفيزهم للقتال: فاضربوا فوق الأعناق – واضربوا منهم كل بنان – فضرب الرقاب ــ .

هــ ــ (٢) (موضعان) لتقريب تصوير عذاب (الكافرين) فــي الآخــرة، ومنهــا أنَّ الملائكــة يضربون وجوههم وأدبارهم [حيث يذهب التصوّر إلى مدى الإيلام والأثر حين يكون الضرب مــن الملائكة.].

و ــ (٦) مواضع: ــ (٣) منها في مجال تصوير (إحاطة الذلة والمسكنة ببني إســرائيل) مثــل: (ضربت عليهم الذلة) .

(وموضع) لتصوير شدة الصمم في تلك الحالة (ضربنا على آذانهم في الكهــف ســنين عــددا) للدلالة على ما يشبه الموت، لأن النائم العادي يمكن أن يستيقظ مع أي صوت، وبخاصــة بعــد أن يصل جسمه إلى التشبع من وقت النوم.

و (موضع) لتصوير الانفصال التام بين حياة الكافــرين وحياة المــؤمنين (فــي الآخــرة) فـــ (ضُرِبَ بَيْنَهُم بِسُورٍ). (....).

وموضع واحد – استخدام أسلوبي للدلالة على الترك والنسيان من منطلق استنكاري (من جانــب صفة الألوهية) وهي ممكنة من جانب (الصفة البشرية) (أفنضرب عنكم الذكر صفحاً). (....)

ز ــ موضعان: ــ

ــ ١ــ موضع يضرب فيه (سليمان) عليه السلام خيوله بالسيف لأنها شغلته عن العبادة لله فــي قوله : ﴿رُدُّوهَا عَلَيَّ فَطَفِقَ مَسْحاً بِالسُّوقِ وَالْأَعْنَاقِ﴾ (٣٣: ص).

ــ ٢ – موضع يضرب فيه (إبراهيم عليه السلام) الأصنام ويحطمها: ــ

﴿فَرَاغَ عَلَيْهِمْ ضَرْباً بِالْيَمِينِ﴾ (٩١: الصافات)

ح ــ الموضع الوحيد الذي له علاقة بضرب رجل لمرأة في قصة (أيوب) عليه السلام:

وإذا كانت قصة أيوب وزوجته قد حملت عناصر الرضا والألفة والحب بينهما، وتسير دلالاتهــا في الركب الإنساني الواقعي، فقد كانت زوجة أيوب في قــصص التــوارة تتــصرف فــي صــف (الشيطان) الذي استطاع أن يقنع الرب بأن يطلق يده – أي يد الشيطان – لإلحاق الأذى بالنبي أيوب عليه السلام، حتى يكفر، فكانت كلماتها معه مثبطة لإيمانه، بل يضع النص التوراتي آلام الإنــسان/

الرجل، محدداً مصدرها بأنه: «الإنسان مولود المرأة[1]» أي سواء كانت أمّاً أو زوجة، وهو الامتداد نفسه الذي تقرّر في سفر التكوين حين أصّل للمرأة وأنها رمز الخطيئة.

(يصور النص مفهوم الضرب في قصة أيوب عليه السلام مع زوجته) وفيه تشكيل أسلوبي يدل على (الرحمة والرفق) بين الزوج وزوجته، فحين خرجت زوجته تبحث عن حاجات زوجها (المقعد) المريض منذ فترة طويلة، احتاج إليها فلم يجدها وصعب عليه الاستعانة بأحد غيرها، فحلف أن يضربها مئة ضربة، ثم بعد قليل شعر أنه أخطأ وأنها ربـّما شغلها عذر قاهر، وكان لابدَّ له من البر باليمين، وكان شائعاً في معتقداتهم – بل في كل المعتقدات السابقة، ولم توجد الكفارة إلا مع الرسول محمد صلى الله عليه وسلم – فجاء تصوير النص بأن يأخذ حزمة من العيدان الصغيرة – مئة عود – ويضرب بها ضربة واحدة براً باليمين. ولذلك قيل له: –

﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَاضْرِب بِّهِ وَلاَ تَحْنَثْ﴾

والأمر الذي يبدو مؤكداً هذه الرحمة، وأن هذا الاختيار لكلمة (ضغث) ليس لذات الأمر بالضرب، وإنـّما هو لعدم حنث اليمين، ولذلك لا نجد في التشكيل الأسلوبي ذكراً لامرأته، بل قال: (فخذ بيدك ضغثاً).

نلاحظ أنه (مريض جداً) فقد تلطّف النّص في ذكر مسألة (الضرب) وهو الموضع الوحيد الذي اتجه إلى الضرب المادي – لأنها تتنافى مع التربية التي صاغها النص القرآني والنصوص الحديثية، ولذلك استخدم النص مفرد اليد = (بيدكَ) ولم يقل (بيديك)، كما يأخذ مجموعة عيدان، فكيف نتصور أسلوب الضرب الذي وقع منه، وبخاصة ونحن ندرك – أيضاً – أنه طلب من ربه مخرجاً من يمينه لأنه لا يريد أن يقوم به، ولكنّه مقيد بالشرع الذي ألزمه بعدم الحنث باليمين ؟!. فاعتمد النص على: (... فاضرب به).

فلم يذكر (مكان الضرب) للدلالة على تلك الميزة التي لا يريد النص القرآني أن تتحول إلى تشريع جامد، ولذلك لم يقل (فاضرب به زوجتك) أو (فاضربها على ظهرها) أو (فاضربها) أو غير ذلك. هل نلاحظ هذا الحنان الذي يشع من هذا النص في توجيهه لمسألة الضرب؟ (فاضرب به).

وفي حالته هو ومع هذه الأخلاط من العيدان الصغيرة جداً التي تمتلئ بها (اليد الواحدة) من رجل مريض مقعد، يصور النص تماس هذه العيدان على أطراف قميصها أو على (حذائها) – مثلاً – تنفيذاً (للنذر) أو براً باليمين.

ط ـ ثلاثة مواضع (تتعلق بالمرأة): ـ

ـ اثنان منها في مجال توجيهها إلى الإطار العام الذي يصوغ أسلوب اللبس من جهة وأسلوب الاختلاط بالغير من جهة أخرى: –

(١) أنظر: الأسطورة والمعنى، فراس السواح، ص٢٦١ – ٢٦٢ وما بعدهما، دار علاء الدين، ط أولى سنة ١٩٩٧، دمشق. [وفي ص١٠٣ الآية : (قد أحسن من زكاها) والصواب: «قد أفلح من زكاها» الشمس (ضمن الآيات ١٠:٦)].

- وليضربن بخمرهن على جيوبهن. (....)
- ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن. (....)

ــ والثالث هو (موضع) الإشكالية: ــ

ــ فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن.

ومن خلال هذا التصنيف الأسلوبي ودلالاته، يمكننا القول: -

إنَّ المواضع التي بدا فيها استخدام الضرب يتطلب (معنى) = (فعل الضرب نفسه = أن تهوي بيدك أو بشيء على شيء) (بهدف إيلام الطرف الاخر) (أو إشعاره بالإيلام) (الناتج عن ارتكاب خطأ أو إغضاب أو تجاوز) (أو ...). أو إذا اختصرنا كل ذلك التوضيح وقلنا (الضرب المتجه من إنسان لإنسان آخر مثلاً) فسنجد أنه من إجمالي (٦٠) موضعاً لم يرد في النص القرآني سوى في (موضع واحد) فقط. هو (في علاقة النبي أيوب عليه السلام مع زوجته) وقد بيَّنا دلالة ذلك. أما بقية الاستخدامات الأسلوبية والسياقية فلسنا نجد سوى: ــ

- مواضع (الحرب) = ٣ مواضع (الفقرة «د»).

وما عدا ذلك فبدا الاستخدام القرآني موظفاً هذا اللون من (الضرب) في:

- ✓ ضرب سليمان خيوله بالسيف.، وضرب إبراهيم للأصنام وتحطيمها.
- ✓ إعجاز للنبي موسى عليه السلام حين قيل لبني إسرائيل بأن يضربوا المقتول (ببعض البقرة) لمعرفة قاتله (...).

وكلها لا تتجاوز (سبعة مواضع): ــ

١- ضرب النبي أيوب عليه السلام.
٢- الضرب في المعارك والحروب.
٣- ضرب الحيوان (البقرة + الخيل + الأصنام).

وكل ذلك يؤكد أن الصيغة العامة لفعل (ضرب) ومشتقاتها لم تجعل من دلالاتها أن يتجه المعنى إلى (ضرب المرأة) مطلقاً، بل لم تتجه إلى (ضرب الرجل) أصلاً، وهذا يعني أيضاً عدم انصراف الدلالة إلى (ضرب الإنسان) نفسه، إعلاءً لكرامته ومكانته. ومن هذا السياق العام لدلالة استخدام (ضرب) في النصِّ القرآني نستطيع أن نقرأ استخدام (واضربوهن) في ثلاثية:

﴿فعظوهن ، واهجروهنَّ في المضاجع ، واضربوهن﴾

فهي تشكِّل إطاراً عاماً للسياقات المتعدِّدة التي وردت فيها مسألة (الضرب) ربَّما تتلاحم بقوة بعد ذلك مع أي سياق يمكن تناوله في أثناء إخضاع هذه المسألة إلى خطاب المرأة . مع ضرورة ملاحظة أن الاستخدامات الأسلوبية الأخرى حتى وإن انزاحت عن المعنى الأول (المباشر) لكلمة (ضرب) فإنها في دلالاتها الدقيقة لا تخرج عن المعنى الأول، فمثلاً: ــ

ضرب في الأرض: ــ بمعنى سافر للرزق أو خرج للجهاد. (فهي تحمل معنى الضرب المباشر حين تصطدم رجله بالأرض في ترحاله وحله ، وتنقله بين الأماكن والبلدات وغيرها).

ولا يضربن بأرجلهنّ: ــ (بمعنى أثناء السير والخروج والاختلاط بالناس في السوق أو في العمل ومثل ذلك). فالضرب بالرجل لا يكون إلاّ على الأرض، فينتقل المعنى إلى (ولا يضربن في الأرض) كالأولى، ولكنّه تميز هنا بتحديد (الأداة) = أرجلهنّ، لدلالة أخرى مقصودة أسلوبياً عند تحديد[1] (الأداة).

ــ وقد تكون ضرباً ذهنياً في استخدام (ضرب المثل) حين (ينتقل) الذهن بين الوقائع والأحداث ليتشكل منها (المثل) المناسب أو ما يعكس الغرض أو الفكرة . وهذا موضوع معروف ومألوف، ولا داعي للتفصيل فيه.

وفي الأخير:

إنّ قراءة النص القرآني في أي جانب من جوانبه تدفعنا إلى درس كلياته التي اشتملت على ما يمكن أن يسمى (محيط) النص الداخلي أولاً، وفي إطار هذه القراءة التي حاولناها تتجلى فكرة (المساواة) بين البشر بدون النظر إلى اللون أو الجنس أو النوع، بل يشدّد النص القرآني في مواضع كثيرة على هذا (المبدأ) حتى أصبح من (المسلمات[2]) التي تشكل مدخلاً أو عتبة لابدّ منها لفهم النص القرآني، إذ يتبدّى من خلال ذلك عدم صحة القول بأنّ أي نص يتم أخذه جزئياً، يمكن أن نبني عليه دلالات قطعية، كما يحدث في كثير من القراءات التي تتجاوز ذلك المحيط النصي الداخلي بخاصة.

وتكثر النصوص[3] الكاشفة عن ذلك المبدأ، وبعض النصوص (الحديثية) التي تعمق هذا المبدأ، من مثل: ــ

«كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته» إذ بدت المسؤولية المتساوية بين الجميع ، ثم لزيادة التأكيد فصّل ، فكان من ذلك: ــ

الرجل راع في بيته ومسؤول عن رعيته
والمرأة راعية في بيتها ومسؤولة عن رعيتها.

---

(1) ليس هنا مجال تفصيل هذا المقصد الأسلوبي.

(2) أنظر مثلاً: البقرة ١٨٧، ٢٢٨، وبخاصة الأيات (٢٢٦ – ٢٣٢). والفتح ٢٥، والحجرات ١١ – ١٣ – ٠٠، والنور ٣٠ ــ ٣١.

(3) أنظر: التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبدالقادر عودة، الجزء الأول ص٢٥ – ٢٦، وانظر: مساواة المرأة بالرجل، ص٢٧ – ٢٩، وربطها بمبدأ (الحرية ص٢٩ وما بعدها) وانظر: ص٣١٦ وما بعدها، طبعة ١٩٦٨ – القاهرة.

ولقد تجلّى مفهوم (العدل) في النص القرآني في أبرز صورة له في مبدأ (المساواة) (وإن بدا بعضهم[١] يميل إلى إمكانية تحقيق العدل مع الزيادة أو التفضيل للإناث على الذكور) ولكنّ فكرة المساواة الإنسانية تظلّ مبدأً لا يمكن تجاهله، بل يصبح خلفية معرفية يمكن من خلالها تأويل النصوص وفهمها، سواء في إطار فكرة الميراث أو في إطار فكرة التعدد – تعدّد الزوجات – أو في غيرها من النصوص التي تحتاج إلى قراءة في إطار كليات النصوص، إذ بدا لي أن كثيراً من النصوص القرآنية تبدو في سطحها وهي ذات دلالة على (الاستحقاق الذكوري) ولكنها في عمقها تشتمل على ما يمكن تسميته (الثنائي الضمني[٢]) في تشكيل اللغة، الذي يستدلّ عليه من خلال سياقات اللغة نفسها، وبشكل يكشف عن مبدأ المساواة بين الجنسين ، في إطار ذلك المبدأ العام.

وقد بدت القراءة الكلية للنص – أي نص – مفيدةً وذات جدوى في ترتيب فكرة التأويل والفهم، ولكنها تكون ذات جدوى أكبر إذا تناول البلحث – أي باحث – مثلاً: (قضايا النسوية) المنتشرة بكثرتها في سورة النساء، وذلك من خلال ربط عنوان السورة بما يمكن أن يُطلق عليه (مفاتيح السورة) التي اشتمل عليها النص في العشر الآيات الأولى. إذ إن تناول عنوان : (النساء) وربطه بالواقع الذي أنتج فيه النص سوف يقود إلى دلالات عميقة عن فكرة التحول والتغيير الذي قادته لغة النص القرآني ثم تداوله المؤثر في سلوك الأفراد والجماعات (وإن شاء الله تتاح مثل هذه الفرصة إن مدّ الله بالعمر والعافية).

(١) في مجال الهبات والهدايا بين الأبناء والبنات يرى أنه لو أراد أي زيادة فستكون للبنات وليس للأولاد، أنظر: مجموع فقه ابن الأمير الصنعاني، ص٤٠٠ – ٤٠٢، تحقيق: محمد الصغير بن قائد العبادلي، دار ابن حزم، ط أولى سنة ٢٠٠٤، بيروت.

(٢) هذا مشروع أعمل عليه وإن شاء الله أنجزه قريباً.

قائمة المصادر

١ــ القرآن الكريم.

٢ــ الإسلام والجنوسة والتغيير الاجتماعي: (تحرير: إيفون يزبك حداد – جون ل. أسبوزيتو) ترجمة: أمـل الشرقي، الأهلية للنشر والتوزيع، ط أولى سنة ٢٠٠٣م ــ الأردن، عمان.

٣ــ الأسطورة والمعنى، فراس السواح، دار علاء الدين، ط أولى سنة ١٩٩٧، دمشق.

٤ــ التحرير والتنوير، لابن عاشور، مؤسسة التاريخ ، ط أولى سنة ٢٠٠٠، بيروت.

٥ــ التشريع الجنائي الإسلامي، د. عبدالقادر عودة، طبعة ١٩٦٨ – القاهرة.

٦ــ تحليل النص، د. عبد الملك مرتاض، كتاب الرياض، عدد (٤٧/٤٦) سنة ١٩٩٧، الرياض.

٧ــ التفسير الكبير، للرازي، تحقيق: عماد زكي البارودي، المكتبة التوفيقية (طبعة ٢٠٠٣) – القاهرة.

٨ــ القاموس المحيط، للفيروز آبادي، ضبط وتوثيق : يوسف الشيخ محمد البقـاعي، دار الفكـر ، طبعـة ١٩٩٩م بيروت.

٩ــ لسان العرب، لابن منظور، طبعة دار المعارف (ب. ت) ــ القاهرة.

١٠ــ مجموع ابن الأمير الصنعاني، تحقيق: محمد الصغير بن قائد العبادلي المقطري، دار ابن حزم ط أولى سنة ٢٠٠٤، بيروت.

١١ــ مختار الصحاح: للرازي ، طبعة دار الحديث، طبعة أولى ٢٠٠٠، القاهرة.

١٢ــ المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، محمد فؤاد عبدالباقي، دار الحديث، طبعة أولى سـنة ١٩٩٦، القاهرة.

13- Huda Khattab, Bent Rib, (International Islamic Publishing house, Riyadh, 2007).

14- Reza, Aslan, NO GOD BUT GOD, (Arrow Books – united Kingdom, 2006).

سر الأسرار والتدبيرات الإلهية في علاقة الفلسفة بالتصوف

زليخة أوتلش(*)

يعتبر كتاب السياسة في تدبير الرياسة أو كما هو معروف باسمه الأكثر شهرة كتاب سر الأسرار، أحد نتاجات حركة التأليف والترجمة التي تكونت نتيجة احتكاك الفكر الإسلامي بالتراث الهلنستي. يوصف المنحول لكتاب سر الأسرار «أرسطو» بأنه جزء من المدونات التي يطلق عليها اسم «pseudo-Aristoteles[1]».

إن انتشار مدونات pseudo-Aristoteles بدرجة تؤثر فيه على إدراك مفهوم أرسطو الموجود في الفكر الإسلامي بشكل عام وفي الفلسفة الإسلامية بشكل خاص، أدى إلى ضرورة تدقيق وتفحص هذه المدونات. كما أن تدقيق هذه المدونات التي ألفها بعض الأشخاص المجهولين الذين كانوا يريدون نشر أفكار أرسطو بعد قبولهم بهيمنة هذه الأفكار، جعل من الأهمية بمكان تدقيق نتاجات المفكرين الذين كانوا يطرحون أفكارهم ضمن هذا الإطار الكلي.

يعد تأليف الفارابي لكتابه «المدينة الفاضلة» اعتماداً على كتاب «الدولة» لأفلاطون، مثالاً على تحول التراث الهلنستي إلى تراث يمكنه تلبية متطلبات العقيدة الإسلامية. وهناك تحول آخر مشابه لهذا التحول ظهر نتيجة احتكاك المدونات الصوفية بالنتاجات الفلسفية.

(*) طالبة دكتوراة، جامعة مرمرة، اسطنبول.

(١) اسم يطلق على النتاجات المسندة لأرسطو، أي الكتب المنحولة.

ومثال ذلك هو كتاب «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» لابن عربي الذي ألفه وكأنه يشرح كتاب سر الأسرار[1].

كما أن إعادة تأليف كتاب سر الأسرار الذي كان أحد كتب الفلسفة في ذلك العهد، من قبل أحد المتصوفين، يعد أنموذجاً على تزيين الشعارات الصوفية بالزخارف الفلسفية، وعلى رؤية التحولات التي طرأت على المفاهيم.

أيعتبر سر الأسرار نصاً فلسفياً؟

من الممكن الإجابة عن هذا السؤال بعدة أجوبة مختلفة. ومهما كانت الإجابة فإن الحقيقة هي أن ابن العربي يرى هذا النتاج نتاجاً فلسفياً، ويطرح في كتابه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية» فلسفته ضمن قالب صوفي بعد أن قدم نقداً لعدة مشاكل فلسفية.

سر الأسرار: مؤلف مجهول ونص مشهور

من المعروف بأن الخليفة المأمون حوّل «بيت الحكمة» الذي تم بناؤه في عهد الخليفة المنصور، إلى أكاديمية للعلوم، وقد أمر المأمون بجمع النتاجات المتعلقة بالعلوم القديمة، وأوجد لجاناً لترجمتها. وقد قامت هذه اللجان بترجمة أغلب نتاجات أرسطو. وحين ترجمة نتاجات أرسطو إلى اللغة العربية بدأت الأفكار التي تستند إلى وجهات النظر المختلفة حول ميتافيزيقية أرسطو بالظهور وزاحمت العقيدة الإسلامية الخلاقة التي تقوم على التوحيد: الإيمان بإله واحد «الرب الواحد».

وقد بحث قسم كبير من المفكرين المسلمين الذين لم يكونوا على علم بأن الفكر الإغريقي لا يحوي أفكاراً من قبيل «الخلق» و«الخلق من العدم»، عن الروابط بين الفلسفة، الميتافيزيقا لأرسطو وبين مفهوم الإله الخالق في الإسلام[2].

كما أن اختلاف تفسير نتاجات أرسطو أدى إلى تسريع تكوين مدونات apokrif-Aristoteles. والنتاجات العربية التي ظهرت على أنها نتاجات أرسطو، أثرّت على الفكر الإسلامي ربما بنحو يفوق تأثير نتاجات أرسطو الأصلية نفسها.

---

(١) عرف سر الأسرار في العهد الذي عاش فيه ابن العربي، بأنه كتاب سياسي كتبه أرسطو لتلميذه الإسكندر. وبالتالي فإن ابن العربي قام بشرح هذا النتاج وهو يعرف بأنه من مؤلفات أرسطو. وفيما بعد تم التوصل إلى معرفة أن هذا النتاج هو جزء من الكتب المنحولة لأرسطو.

(٢) كارليغ، بكر: تأثيرات الفكر الإسلامي على الفكر الغربي. Litera yay. ، إستانبول ٢٠٠٤ ص٢٣١

كان يوحنا بن البطريق من بين المشاركين في أنشطة ترجمة الكتب التي تزايدت في عهد المأمون[١]. قدَّم يوحنا بن البطريق «سر الأسرار» الذي ادعى عائديته[٢] إلى أرسطو، إلى المأمون قائلاً له:

«تجولت في كل المعابد التي يخفي فيها الفلاسفة أسرارهم، وذهبت إلى كبار الرهبان الذين اعتقدت أن أجد ضالتي عندهم، وفي النهاية وصلت إلى المعبد الذي بناه[٣] Askilepyus لنفسه». أثرت بكلامي هناك على راهب عالم ومتفهم، فقمت بالإعلاء من شأنه وبالحط من شأني، وعثرت على طريقة للدخول إلى المعبد الذي توجد فيه الكتب (المخطوطة)، ووجدت ضالتي بين تلك الكتب. وها أنا ذا موجود أمامكم وفي حوزتي ما كنت أبحث عنه[٤].

نرى بأن أول معلومة حول هذا النتاج موجودة في نتاج ابن جلجل (٣٨٤/٩٩٤)[٥]. يقول ابن جلجل الذي سرد الرواية الواردة أعلاه حول كيفية توصل يوحنا بن البطريق إلى سر الأسرار في تعريفه لابن البطريق: إنه مترجم جيد، ويبدع في تركيب الجمل وإيصال المعنى، وإنه مترجم باق[٦].

وفي مواجهة هذا التقييم الذي قدمه ابن جلجل يقول ابن أبي أصيبعة بأن يوحنا بن البطريق لا يجيد اللغة العربية[٧]. وفي الوقت الذي تم فيه قبول فكرة إسناد النتاج إلى مصدر

(١) ابن النديم، الفهرس. تحقيق Johannes Roediger. إعداد Lebere Flugel. بيروت - مكتبة الخياط ١٨٧١، ص٢٤٣

(٢) لا نرى مترجما آخر في الفكر الإسلامي غير يوحنا بن البطريق قد ترجم سر الأسرار. وبالتالي نستطيع أن نقول إن أول من نسب هذا النص إلى أرسطو هو يوحنا بن البطريق.

(٣) هو الفيلسوف الذي ورد ذكره في سر الأسرار والذي لم يتم التوصل إلى أية معلومات بحقه. يمكن أن يكون هذا الحكيم الذي يطلق عليه باللغة العربية أسكليبيوس هو نفسه أسكليبيوس بن أبولو إله الصحة في علم الأساطير اليونانية. استخدم في نسخة سر الأسرار الموجودة في قد م لالالي في مكتبة السليمانية برقم ١٦١٠، اسم «هرمس الكبير» بدلا من أسكليبيوس. انظر وراق ٣أ : ورد ذكر أسكليبيوس في قسم أرسطو من كتاب عيون الأنباء لابن أبي أصيبعة. انظر ص٨٦

(٤) بدوي، عبد الرحمن: الأصول اليونانية للنظرية السياسية في الإسلام. ص٣٢-٣٣. انظر أيضا محمود قايا: أرسطو وفلسفته في ضوء المصادر الإسلامية. ص٢٩٤.

(٥) ابن جلجل: طبقة الأطباء والحكماء. (تحقيق فؤاد سيد)، الطبعة الثانية. بيروت: مؤسسة الرسالة. ١٩٨٥ ، ص٢٥-٢٧

(٦) تعطينا هذه الكلمة معلومات كافية عنه. إن كلمة باقي تعني «من يتكلم ببطء، من يتلعثم ويلفظ الكلمات بلكنة أجنبية». انظر المنزلاوي: « The Pseudo-Aristotelian (كتاب سر الأسرار) – Facts and Problems » Oriens XXIII ١٩٧٤ ص١٦٠.

(٧) انظر ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق: نزار رضا. بيروت: دار مكتبة الحياة. (بدون تاريخ) ص. ٢٨٢

يوناني يقول محمود قايا: إن يوحنا بن البطريق هو الذي كتب هذا النتاج الذي نعرفه في أيامنا هذه بوضعه الحالي، ويمكن استنتاج ذلك من تقديمه للكتاب إلى الخليفة المأمون[١].

إن الادعاءات التي تقول بأن المترجم هو نفسه المؤلف، غير ممكنة الحدوث إذا ما نظرنا إلى مسيرة النص التاريخية. وإذا أمعنا النظر في مدى غنى محتوى هذا النتاج ستتعزز قناعتنا بأنه عبارة عن زبدة مأخوذة من مدونات كثيرة، وبأن أشخاصاً آخرين أضافوا إليه مساهماتهم مع مرور الزمن. حتى إن الاختلافات الموجودة بين المخطوطات تبين لنا ذلك.

وخلال المراحل التاريخية المختلفة كان هناك طبعتان لسر الأسرار، إحداهما طبعة قصيرة والأخرى طبعة طويلة. تتألف الطبعات القصيرة من ٧ – ٨ أقسام. أما الطبعات الطويلة فتتألف من ١٠ أقسام. وهناك فرضيات عديدة تحاول الإجابة عن السؤال المتعلق حول كيفية نشوء نسخ النتاج المؤلفة من ٧–٨ أقسام أو عشرة أقسام. تصنف هذه الإجابات ضمن نظريتين:

إن الطبعة القصيرة لسر الأسرار – وفقاً لأصحاب النظرية الأولى Steinschneider وFörster – هي عبارة عن ملخص للطبعة الطويلة.

أما أصحاب النظرية الثانية Steel وFulton وبدوي فيرون أن كلاً من الطبعتين القصيرة والطويلة قد تطورتا بشكل مستقل عن الآخر[٢]. وعلى الرغم من وجود آراء تفيد بأن الشكل القصير للنتاج هو تنقيح غربي، أما الشكل الطويل له فهو تنقيح شرقي، فلا يوجد أي دليل يثبت صحة هذه الادعاءات. إن مصدر كل نسخ مخطوطات الشكل القصير كان دائماً مصدراً شرقياً[٣].

نرى أيضاً أن هناك مقاطع من سر الأسرار موجودة في النصوص التي ألفها المفكرون في موضوع الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي. فقد وضع جلال الدين دواني مقاطع من سر الأسرار في نتاجه «أخلاق جلالي» وذلك تحت عنوان «نصائح أرسطو»[٤]. أما الصفحات الأخيرة من القسم الثالث من نتاج «أخلاقي علائي» الذي ألفه قينالي زادة (١٥٧٢/٩٧٩) فتحتوي القسم الثالث من سر الأسرار الذي يتحدث عن العدالة.

---

(١) محمود قايا: أرسطو وفلسفته في ضوء المصادر الإسلامية، إستانبول،١٩٨٣، ص٢٩٦.

(2) Grignaschi. Mario: L'origine et les Métamorphoses du Sirr al-asrar (Secretum Secretorum) Archive of histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. XLIII, (1976), p. 11.

(٣) Grignaschi – ص ١١-١٢

(٤) دواني: أخلاق جلالي – ص: ٣٢٥ – ٣٣١

وقد تم نقل الشكل الدائري الذي توجد فيه الجمل الثمانية الموجودة في القسم الثالث من سر الأسرار والتي تمثل لب هذا النتاج، كما هو إلى كتاب «أخلاقي علائي» وقد أطلق عليه اسم «دائرة العدالة»(١).

توجد هذه الجمل الثمانية أيضاً في نتاج تحرير الأحكام الذي ألفه ابن جماعة (١٣٣٣/٧٣٣)(٢). ذكر ابن جماعة عدة مصادر كمراجع للجمل الثمانية الموجودة في نتاجه الذي تم نشره علمياً(٣)، ولا وجود لسر الأسرار بين هذه المراجع التي ذكرها. وإذا ما نظرنا لتواريخ تأليف هذه النتاجات المذكورة سنرى أن كلها قد ألفت بعد سر الأسرار. وهذا إن دل على شيء فهو يدل على وجود مصادر نصية كثيرة جداً تغذت من هذا النتاج.

وكما تم نسبة كامل هذا النتاج لأرسطو فقد تم نسبة بعض أقسامه على شكل رسائل لأرسطو أيضاً، على انها رسائل مستقلة. وتعتبر أقسام هذا النتاج التي تحمل العناوين التالية من بين هذه الرسائل: الفراسة – الغالب والمغلوب. إن هذه النسخ من المخطوطات التي تحمل عنوان «كتاب الفراسة» والتي تحمل أيضاً اسم أرسطو كمؤلف لها في العديد من تصنيفات المكاتب، هي في حقيقة الأمر المقالة الثانية من سر الأسرار التي تتحدث عن الفراسة(٤). والمخطوطات الموجودة في تصنيفات المكاتب على أنها نسخ مستقلة تحمل اسم «كتاب الغالب والمغلوب» والذي يكنى مؤلفها بأرسطو أيضاً، هي عبارة عن المقالة التاسعة في سر الأسرار(٥). وحسب الروايات فإن أرسطو قدم في كتابه «الغالب والمغلوب»،

(١) انظر قينالي زادة علي جلبي: أخلاقي علائي (ثلاثة مجلدات ضمن مجلد واحد). نسخة مصورة. انظر أيضاً Kınalızade Ali Çelebi: أخلاقي علائي (إعداد مصطفى كوتش) دار نشر كلاسيك – إستانبول ٢٠٠٧ – ص٥٣٩.

(٢) ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (الناشر فؤاد عبد المنعم أحمد) – الطبعة الثالثة – الدوحة – دار الثقافة ١٩٨٨ – ص٧٠.

(٣) للمراجعة والقياس: طرطوشي (١١٢٦/٥٢٠): سراج الملوك- ص٤٣. أبو الفرج بن الجوزي (١٢٠١/٥٩٧): المصباح المضيء في خلافة المستضيء – تحقيق: ناجية عبد الله إبراهيم – ص٢١٥. أبو الفتح إيشيهي (١٤٤٦/٨٥٠): المستطرف في كل فن مستظرف – الآداب والحكم – ص٩١. ابن جماعة: مستند الأجناد في آلات الجهاد – مختصر في فضل الجهاد (تحقيق: أسامة ناصر نقشبندي) – ص١١٠.

(٤) مكتبة حاجي سليم آغا. نوربانو يعقوب. رقم ٢/٨٠، ورقة (٥٣-٥٤). إن هذه المخطوطة التي يذكر أن الإسكندر هو مؤلفها، هي القسم المتعلق بالفراسة في سر الأسرار. وقد صنفت على أساس أن مؤلفها هو الإسكندر لأن المخاطب في هذه المخطوطة هو الإسكندر. يستعمل أصحاب المخطوطات عادة حين تصنيفهم لأي نتاج أسماء تذكر بمحتوى نص المخطوطة. انظر رسائل الفراسة. المكتبة السليمانية – أياصوفيا رقم ٢٤٧٥. فاتح، رقم ٥١٣

(٥) المكتبة السليمانية، أياصوفيا رقم ٢٤٣٢: المخطوطات التي قدمت كهبة رقم ٢/٢٨٥٨ (.رقم الورقة، ١٦ب- ١٧ أ)

نصائح وإرشادات لتلميذه الإسكندر، وعلمه كيف يتوقع الطرف الغالب والطرف المغلوب في المعركة وكيف يستطيع السيطرة على العالم، كما علمه تكتيكات المعارك.

ما يتعلق بالتدبيرات الإلهية

يعتبر ابن عربي متصوفاً فعالاً لدرجة أنه من غير الممكن تجاهل تأثيره في الفكر الإسلامي. ألف ابن عربي الذي (كتب عدة مئات من الكتب ما بين رسائل قصيرة ومؤلفات طويلة جداً) في مختلف المواضيع كتاباً في مجال السياسة اسمه «التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية». يتحدث ابن عربي في نتاجه هذا عن ظهور الأشياء السيئة والقبيحة والأشياء الجميلة واللطيفة المنتشرة في الكون والإنسان مبيناً علاقة هذه الأشياء مع البنية السياسية.

ويوضح ابن عربي في هذا النتاج إدارة الدولة ومفهوم السياسة الشرعية والمعنوية بعبارات موجزة آخذاً بعين الاعتبار التدبير والتوفير في عالم الوفرة[1]. ولا يوجد تناقض بين ما قاله ابن عربي في نتاجه الأول الذي ألفه في موضوع التوحيد «التدبيرات الإلهية»، وما قاله في نتاجه «فصوص الحكم» الذي ألفه في أواخر عمره[2].

يقول ابن عربي بأنه قد أتم كتابة «التدبيرات الإلهية» في أقل من أربعة أيام[3]. لكن عدم الترابط الموجود بين المواضيع والأقسام يولد القناعة بأن هذا النتاج لم يكتب دفعة واحدة، وبأنه قد تم إغناؤه بالإضافات التي تمت فيما بعد.

يعتقد H.S. Nyberg الذي قام بإعداد التحقيق العلمي للكتاب بأن ابن عربي ــ كما فعل في بعض نتاجاته ــ قام بمراجعة التدبيرات أيضاً بعد تأليفه وأضاف إليه بعض الإضافات. يعتقد Nyberg أيضاً أن ابن عربي كان قد ألف كتابه «عنقاء مغرب» في ١١٩٩/٥٩٥، وبأنه يمكن اعتبار هذا النتاج بمثابة كتاب متمم ومفصل للتدبيرات، ولذلك يمكن أن يكون هذا النتاج قد ألف بتاريخ قريب لتاريخ ١١٩٩/٥٩٥. وكذلك فإن اختلاف الباب السابع عشر والأقسام الرئيسية فيه (الديباجة والتمهيد والمقدمة) عن الأقسام الأخرى يولد القناعة بإمكانية كتابة[4] هذه الأقسام من العمل قبل تاريخ ١٢٠١/٥٩٨. يتحدث الكاتب في الديباجة والتمهيد

(١) أحمد عوني قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، إعداد ونشر مصطفى طاهرالي (التقديم)، صxvii.

(٢) قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، (مدخل م. طاهرالي). صxxiv

(٣) انظر التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية: أبو عبد الله محي الدين محمد علي بن العربي. تحقيق حسن عاصي. بيروت – مؤسسة بوحسون ١٩٩٣ – ص٩٦ قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، – ص٧٠.

(٤) Nyberg, Kleinere Schriften des İbn al-Arabi, Leiden, 1919 ص١٥-١٩. انظر قونوق: شرح التدبيرات الإلهية ، مصطفى طاهرالي (التقديم)، صxvi

والمقدمة عن خلق الإنسان ومكانته في الدنيا، ويسوق لنا في القسمين الأول والثاني أفكاراً مختلفة عن الروح. ومن القسم الثالث حتى القسم السادس عشر يتحدث عن النظام الموجود في المملكة الإنسانية. أما القسم السابع عشر فيتألف من أربعة أقسام فرعية تتحدث عن الأسرار الإلهية التي منحت للإنسان والقوى التي تولدها الأفلاك لدى الإنسان وحواس الأحجار والنور، ويتضمن الباب الأخير وصايا للمريدين.

تقول Claude Addas: «مثلما كان ابن عربي لا يهتم بالمجرى الفلسفي الموجود في الحضارة الإسلامية، لم يكن يهتم أيضاً بالفلسفة اليونانية. وإضافة إلى إشارته الوحيدة لكتاب سر الأسرار المسند لأرسطو وكتاب العناصر لأبوقراط، أشار بشكل عام إلى سقراط وأرسطو، وذكر بأنه لم يقرأ كتبهم[1]».

البنية السياسية والأخلاقية في المملكة الإنسانية

تتداخل السياسة والأخلاق في «التدبيرات»، حيث يتم التأكيد على الشعارات الأخلاقية في التوصيات السياسية. عند مقارنة تعبيري «المملكة الإنسانية» و«المملكة الدنيوية» نكتشف التركيبة المختلفة بين التصوف والسياسة من حيث إظهار التشابه بين الطريقة التي يتكون فيها «الإنسان الكامل» وإدارة «الدولة المثالية». وفي الوقت الذي يتم فيه الحديث عن الواجبات التي يتوجب على الإمام القيام لكي يدير الدولة على أحسن وجه، يتم الحديث أيضاً عن الأشياء التي يجب القيام بها لتأمين ولوج الروح الذي يدير الجسد، إلى الكمال، وذلك بقياس التمثيل مع الإنسان. يعرف لنا ابن عربي الإنسان الذي بلغ حد الكمال عندما يشبه بنية الدولة المثالية بالأعضاء الموجودة في جسم إنسان يملك كامل الصحة والعافية.

يذكر ابن عربي رأيه حول الكواكب[2] والفراسة[3] والأحرف والأعداد في معرض بيانه للتدبير في «المملكة الإنسانية»، ويقول بأن الكواكب تقابل القوى الموجودة لدى الإنسان، ويبين مثلاً أن كوكب زحل يقابل «قوة الذاكرة» وكوكب المريخ يقابل «القوة العصبية» وكوكب القمر يقابل «القوة الحسية» لدى الإنسان[4]. ويقر ابن عربي بتأثير الكواكب على الإنسان ويتوافق مع سر الأسرار في هذه الناحية.

---

(١) Addas, (سيرة ابن العربي) :Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi p.122

(٢) لمعرفة القوى التي تقابلها الكواكب لدى الإنسان وتأثيرات الكواكب على الإنسان انظر قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، ص ٣٦٩-٣٧٥.

(٣) يتطرق الفصل الثامن من التدبيرات لهذا الموضوع.

(٤) انظر قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، ص ٣٦٩.

مقارنة بين سر الأسرار والتدبيرات الإلهية

عندما نقوم بمقارنة النصين الموجودين بين أيدينا اليوم من حيث الحجم سنرى أن نسبة الاختلاف بين النتاجين[١]، كما يقول ابن عربي، هي ٤/١ أو ٣/١. وعند مقارنة النشر بين النتاجين سنرى أن حجمي النتاجين متساويين تقريباً إذا ما أخذنا الاختلاف الموجود في طريقة السرد بعين الاعتبار. ويمكن القول هنا أن ابن عربي قد رأى على الأغلب الطبعة القصيرة لسر الأسرار.

واعتباراً من الباب الخامس يمكن رؤية آثار سر الأسرار في التدبيرات الإلهية بشكل واضح وجلي. أما قبل الباب الخامس فإن ابن عربي يسرد لنا معلومات تتعلق بخلق الإنسان، وبوجود الخليفة الذي يحكم الأجساد، وبآراء المتصوفين به والتعابير المتعلقة بهذه الآراء، وبالآراء المختلفة للعلماء حول ماهية وحقيقة الروح، وبكيفية نشوء مدينة الأجساد التي يملكها الخليفة والتفاصيل المتعلقة به، وبالأسباب التي أدت إلى اندلاع الحرب بين العقل والشهوة.

يمكننا أن نقرأ في الفصل الأول من سر الأسرار تصنيف الملوك إلى أربعة أقسام من حيث الكرم والبخل، وفي الفصل الخامس من التدبيرات نقرأ تعريف كل من الكرم والبخل[٢]. وكذلك فإن موضوع لقاء الملك مع شعبه[٣] الموجود في الفصل الخامس يتوازى مع موضوع «اتصال الملك مع الشعب» الموجود في الفصل الثاني من سر الأسرار.

أما بحث «الفراسة» الوارد ذكره في الفصل الثاني من سر الأسرار فهو موجود في الفصل الثامن من التدبيرات. وإذا كان ابن العربي قد كتب التدبيرات آخذاً بعين الاعتبار تسلسل المواضيع في مخطوطة سر الأسرار الموجودة بين يديه، فإننا حينما ننظر إلى مخطوطات سر الأسرار التي وصلت إلينا سنجد أن موضوع الفراسة مذكورة في بعض المخطوطات في الفصل الثاني، ومذكورة في بعضها الآخر في الفصل الأخير. وبناء على ذلك من المحتمل أن تكون المخطوطة التي استند عليها ابن العربي هي تلك المخطوطة التي يرد بحث الفراسة في الفصل الأخير منها.

---

(١) قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، «تقديم». ص ٧٠.

(٢) أ. بدوي، ص ٧٣-٧٤. قارن مع قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، ص ١٨١ و١٨٥.

(٣) قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهية، ص ١٥٨. قارن مع. بدوي ص ٧٩.

تبين لنا المخطوطات الموجودة بين أيدينا أن المخطوطات التي يرد بحث الفراسة في نهاياتها، هي تلك التي تتألف منها نسخة سر الأسرار القصيرة والتي تتكون من ثمانية فصول.

وكذلك فإن قسماً من المواضيع الموجودة في الفصل الثاني من سر الأسرار والتي تم التطرق إليها قبل بحث الفراسة مثل: علم النجوم وتقسيمه إلى ثلاثة أقسام، وأصل علم النجوم ومعرفة الأشياء الثلاث، ومرتبة الفضيلة، وفصول السنة (الربيع والصيف والخريف والشتاء)، وأعضاء الجسد (الرأس والصدر والبطن والمثانة)، وبحث الأغذية، وبحث المياه، والمشروبات، وبحث الحمام، وخصائص العسل وما يسببه من شفاء لثمانية أمراض، والحجامة، والأوقات المفضلة لتناول المشروبات، تم التطرق إليها في التدبيرات أيضاً. مثال على ذلك: يحمل الفصل السادس عشر من التدبيرات عنوان «الأغذية البدنية والروحية التي تكفل بقاء الجسد على قيد الحياة حسب المواسم»، حيث يتم التطرق في هذا القسم إلى المواضيع التي ورد ذكرها في الفصل الثاني من سر الأسرار مثل: المشروبات والأغذية والمواسم. ولم تتناول التدبيرات أبحاث الحمام والحجامة ومزايا العسل التي ورد ذكرها في سر الأسرار.

يوجد بحث العدالة في سر الأسرار في الفصل الثالث منه، بينما في التدبيرات الإلهية فيوجد في الفصل السادس. ولكننا لا نرى وجوداً في التدبيرات الإلهية للجمل الثمانية[1] الواردة في فصل العدالة في سر الأسرار.

يتحدث الفصل الخامس من سر الأسرار عن الوزراء وعن مزاياهم وأعدادهم وسياساتهم، وتتناول التدبيرات الإلهية هذا الموضوع في فصلها السابع.

وبينما يتناول المؤلف في الفصل الخامس من سر الأسرار مزايا الكتّاب وقيود السجلات، يتحدث الفصل التاسع من التدبيرات عن الكتّاب ومزاياهم وكتاباتهم، وقد أولى ابن عربي ــ على عكس مؤلف سر الأسرار ــ اهتماماً أكبر بهذا الموضوع.

يتعلق الفصل السادس من سر الأسرار بالسفراء، ويقابل الفصل الثاني عشر من التدبيرات الذي يحمل عنوان «سفراء مدينة الجسد» هذا الفصل من سر الأسرار.

وبينما يتحدث الفصل السابع من سر الأسرار عن مزايا جباة الضرائب، خصص الفصل العاشر والحادي عشر من التدبيرات للحديث عن هذا الموضوع.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه الفصل الثامن من سر الأسرار عن الجنود وأسفارهم، يتحدث الفصل الثالث عشر من التدبيرات عن نفس الموضوع.

---

(١) لمعرفة الشكل انظر س. أ. بدوي، ص ١٢٧-١٢٨.

يتطرق سر الأسرار في الفصل التاسع إلى إخبار الملك عن تقنيات الحرب ونظام الجند، ويتطرق التدبيرات إلى هذا الموضوع في الفصل الرابع عشر. كما أن هذا النتاج يقدم لنا في الفصل التاسع منه معلومات عن الطرف الذي سيربح المعركة حسب الأعداد وذلك تحت عنوان «كتاب الغالب والمغلوب»[1]. وفي مقابل ذلك يوضح لنا التدبيرات هذه القضية في الفصل الخامس عشر تحت عنوان «السر الذي تغلبت عليه الأعداد».

يتعلق الفصل العاشر من سر الأسرار بعلم الطلاسم وأسرار النجوم. بينما يتطرق ابن العربي لهذا البحث في الفصل السابع عشر من التدبيرات، ويتحدث عن وجود الأحجار الثمينة عند الإنسان وعن تأثيرها على الإنسان.

تقييم عام

على الرغم من كون سر الأسرار نتاجاً منحولاً فقد ترك أثراً عميقاً واسعاً في مجال الفلسفة والسياسة.

إن قيام ابن عربي بتأليف كتاب التدبيرات الإلهية وكأنه يشرح سر الأسرار شكل رابطاً عضوياً بين النتاجين. وفي الوقت الذي يتطرق فيه سر الأسرار إلى السياسة في إطارها الدنيوي، يقوم كتاب التدبيرات الإلهية بإكساب هذا الموضوع بعداً آخراً بتقديمه تعريفاً للسياسة الإنسانية. وفي التحليل الأخير يتبين أن الهدف الأساسي لكلا النتاجين هو سير الإدارة بشكل طبيعي.

إن السبب الأساسي الذي يكمن وراء الانتشار الواسع لسر الأسرار هو أنه كان بمثابة البوصلة التي وجهت الإسكندر ــ الذي كان يهدف إلى فتح العالم ــ إلى هدفه. وفي الوقت الذي وضح فيه هذا النتاج ــ الذي كان ينظر إليه كمفتاح لإنجازات الإسكندر ــ المواضيع بالنصائح العملية، كان هدف التدبيرات الإلهية هو إدارة العالم الداخلي لدى الإنسان، وتسليط الضوء على الإنسان ككائن موضحاً «التدبير الداخلي» له ومستخدماً تعبير «المملكة الإنسانية» لتحديد مكانه في العالم. إن سبب المشاكل الموجودة في هذا التدبير هو النقصان الذي يعتريه نتيجة كون الإنسان إنساناً.

(١) يأخذ كتاب الغالب والمغلوب مكانه بين تصنيفات المكاتب على أنه رسالة مستقلة قام أرسطو بتأليفها. انظر المكتبة انسليمانية – الهبات المخطوطة رقم ٢٥٥، رسالة الغالب والمغلوب، أرسطو الحكيم الورقة ١٦ب – ١٧ب. آياصوفيا رقم ٢٤٣٢ ، رسالة في معرفة الغالب والمغلوب – أرسطو، الورقة ٩٩ – ١٠٥.

وعند مقارنة التدبيرات الإلهية مع سر الأسرار نرى بأن رسالة السياسة في كلا النتاجين تعبر عن نطاق محدد جداً. يتحدث سر الأسرار عن الدولة المثالية وعن الغاية من إيجاد هذه الدولة دون إهمال الفضائل الأخلاقية، ولا يتحدث عن أي نظام حكم سوى الحكم الملكي المطلق. إن الأدلة المساقة في سر الأسرار هي شبه فلسفية وباطنية وشبه دينية، والرسالة السياسية التي يود سر الأسرار أن يقدمها هي تمازج النظري مع العملي. ويتشابه النتاجان في الهواجس السياسية ويختلفان في وظائف الإدارة.

إن تصنيف ابن عربي المتشابه للتدبيرات الإلهية هو تصنيف مستقل في أحد جوانبه، فهو قد غير نسبياً التصنيف التقليدي (نظري ـــ عملي) بإدخال الأخلاق والسياسة في علم التصوف. إن الظاهر الأساسية للمقدمات المنطقية لهذا التغيير، هي تقابل السياسة الدنيوية مع الإدارة الموجودة في جسد الإنسان. وبشكل عام يمكن القول أن ابن عربي لم يتحدث في نتاجه هذا عن الفلسفة السياسية أو علم السياسة فقط، بل تحدث أيضاً عن نظام الحكومة (الإدارة السياسية) وقال بأنها إحدى الضرورات من أجل تكامل الإنسان.

أخيراً: حتى ولو استطعنا وصف أي تناقض موضوعي بين هذين النتاجين فلا يمكننا إهمال الجوانب المشتركة بينهما.

المصادر:

١ــ ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء. تحقيق: نزار رضا. بيــروت: دار مكتبــة الحياة. (بدون تاريخ) ص٢٨٢.

٢ــ ابن النديم، الفهرس. تحقيق Johannes Roediger. إعداد Lebere Flugel. بيروت – مكتبة الخياط ١٨٧١.

٣ــ ابن جلجل: طبقة الأطباء والحكماء. (تحقيق فؤاد سيد)، الطبعــة الثانيــة. بيــروت: مؤســسة الرسالة. ١٩٨٥.

٤ــ ابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (الناشر فؤاد عبد المنعم أحمــد) – الطبعــة الثالثة ــ الدوحة ــ دار الثقافة، ١٩٨٨.

٥ــ ابن العربي(أبو عبد الله محي الدين محمد علي) ــ التدبيرات الإلهيــة فــي إصــلاح المملكــة الإنسانية. تحقيق حسن عاصي. بيروت – مؤسسة بوحسون ١٩٩٣

٦ــ أحمد عوني قونوق: ترجمة وشرح التدبيرات الإلهيــة، إعــداد ونــشر مــصطفى طــاهرالي، إستانبول، ١٩٩٣.

٧ــ بدوي، عبد الرحمان، الأصول اليونانية، القاهرة، ١٩٥٤.

٨ــ طرطوشي (١١٢٦/٥٢٠): سراج الملوك. أبو الفرج بن الجــوزي (١٢٠١/٥٩٧): المــصباح المضيء في خلافة المستضيء – تحقيق: ناجية عبد الله إبراهيم، إستانبول، ١٩٩٥.

٩ــ قينالي زادة علي جلبي: أخلاقي علائي (ثلاثة مجلدات ضمن مجلد واحد). نسخة مصورة.

١٠ــ كارليغ، بكر: تأثيرات الفكر الإسلامي على الفكر الغربي. Litera yay.، إستانبول ٢٠٠٤.

١١ــ محمود المنزلاوي: «The Pseudo-Aristotelian (كتاب ســر الأســرار) - Facts and Problems» Oriens XXIII 1974.

١٢ــ محمود قايا: أرسطو وفلسفته في ضوء المصادر الإسلامية، إستانبول،١٩٨٣.

المصادر والمراجع الأجنبية:

Grignaschi. Mario: L'origine et les Métamorphoses du Sirr al-asrar (Secretum Secretorum) Archive of histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age. XLIII, (1976).

Kleinere Schriften des İbn al-Arabi, Nyberg, Leiden 1919.

Addas Claude: ،Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi.

مقولة التعدد في الدرس المعجمي
(قراءة في فاعلية التشقيق المصطلحي في الموروث اللغوي العربي)

أ ـ عبد اللاوي عبد الرحمن أبو ضياء(*)

ملخص:

يقترح هذا المقال قراءة تروم بناء تصور راجح عن ماهية مصطلح التعدد في الدرس المعجمي؛ متوسلاً إليها منطوق النصوص في أدبيات الموروث اللغوي العربي لاستكشاف تجليات فاعلية التشقيق المصطلحي في فلسفة التحديد من منظور الحراك العقلي لدى الأعلام.

مصطلح «المشترك اللغوي»[1] مبحث بارز من مباحث المعنى المعجمي، حظِيَ بتدارس أوفر في الموروث، خاصة عند الفقهاء[2]، إذ يثير إشكالات تتعلق باستنباط الأحكام الشرعية العملية من أدلّتها التفصيلية[3].

(*) باحث جزائري

(١) المزهر: السيوطي ــ ج ١ ــ ص ٣٦٩ وما بعدها.
المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً: د. توفيق محمد شاهين ــ ص ١٥، ١٣١، ٢١٦.

(٢) أحكام القرآن: الجصاص ــ ج ١ ــ ص ٣٦٤، ٣٧١.
أحكام القرآن: ابن العربي ــ ج ١ ــ ص ٢٥٣، ٢٥٠.
زاد المعاد في هدى خير العباد: ابن قيم الجوزية ــ ج ٥ ــ ص ٢٤٦، ٢٢٩.
تفسير النصوص في الفقه الإسلامي: د. محمد أديب صالح ــ ج ٢ ــ ص ١٣٨، ١٥٦.
دلالة الألفاظ عند الأصوليين (دراسة بيانية ناقدة): د. محمود توفيق محمد سعد ــ ص ٣٥١، ٣٥٦.

(٣) المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ــ د. محمد فتحي الدريني ــ ص ١١.

ولا يزال يستقطب اهتمام الدارسين المحدثين[1] لارتباطه الوثيق بصلب العملية التواصلية في المجتمع اللغوي[2].

إذا كانت علاقة الإنسان بالظاهرة اللغوية قد تحددت بالطبع والاقتضاء[3] لا بالعرض والاتفاق، فإن تجليات بنية إنجازيتها تتشخص في ثنائية (دال/مدلول) [4] التي ما انفكّ العقل يقاربها مستنداً إلى تراكمات معرفية، شكّلت المرجعية في الرؤية والمنهج.

وهذه مسألة عرض لها الأعلام في الحضارة الإسلامية ونبهوا على طبيعتها التركيبية والوظيفية بين مختلف العمليات العقلية بوصفها آليات فاعلة في إدراك عالم الأشياء عبر مراحل أربع بدءاً بالحسّ وانتهاءً بالعقل، مروراً بالخيال والوهم في سلسلة تجريدات متتابعة متنامية، تنتهي إلى صورة ذهنية خالصة، وهي العملية التي لخصها ابن سينا في قوله: «إنّ الإنسان قد أوتي قوّة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية، وتتأدّى عنها إلى النفس فترتسم فيها ارتساماً ثانياً وإن غاب عن الحس، ثم ربما ارتسم بعد ذلك في النفس أمور على نحو ما أداه الحس، فإما أن تكون هي المرتسمات في الحس ولكنها انقلبت عن هيئاتها المحسوسة إلى التجريد أو تكون ارتسمت من جنبة أخرى..» [5] تكون سنداً داخلياً يفرز باقتضاء حضاري وجوداً صورياً ثم خطياً للظاهرة اللغوية[6].

وهي القضية التي بلورها أبو حامد، حيث يقول: «الشيء له في الوجود أربع مراتب: (الأولى) حقيقته في نفسه (الثانية) ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو الذي يعبَّر عنه بالعلم (الثالثة) تأليف صوت بحروف تدل عليه وهو العبارة الدالة على المثال الذي في النفس (الرابعة) تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهو الكتابة».

فالوجود في نظر أبي حامد أنواع أربعة:

أ. وجود خارجي (حسي).

ب. وجود داخلي (ذهني).

جـ. وجود لفظي (صوتي).

د. وجود خطّي (كتابي).

---

(١) رواية اللغة: د. عبد الرحمن الشلقاني ــ ص ٣٤٠، ٣٢٥.

عوامل التطور اللغوي (دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية): د. أحمد عبد الرحمن حماد ــ ص ٨٤، ٥٩.

(٢) مقدمة لدراسة فقه اللغة: د. محمد أحمد أبو الفرج ــ ص ٨٨ وما بعدها.

(٣) الكتاب: سيبويه ــ ج ٤ ــ ص ٤٣٣.

سر صناعة الإعراب: ابن جني ــ ج ١ ــ ص ٩، ١٠.

(٤) دلالة الألفاظ عند الأصوليين (دراسة بيانية ناقدة): د. محمود توفيق محمد سعد ــ ص ١٠ ــ ٧٠.

(٥) العبارة من (الشفاء): ابن سينا ــ ص ١، ٢.

(٦) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: القرطاجني ــ ص ١٩.

ويقول بعد ذلك موضحاً العلاقة بينها: «فالكتابة تبع للفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع العلم إذ يدل عليه والعلم تبع للمعلوم إذ يطابقه ويوافقه»[١]. فهذا الضبط التشقيقي لكيان العلامة، يفصح عن إدراك ثاقب لأهمية الظاهرة اللغوية باعتبارها جوهر الإنسانية في الإنسان ومنعطف خروجه من حريم البهيمية إلى حد الإنسانية وتفرده بعالم مخصوص هو عالم «النطق التام» إذ إنه يستصحب معطياته العقلية في سيرورة العملية الإدراكية المكيفة للواقع الخارجي التي تسمح بإبداع نمط ترميزي دال، تحدده معطيات الواقع الحسي وبينات عالم الأشياء الذي «لا سبيل إلى معرفة حقائقـ(ها) إلاَّ بتوسط اللفظ»[٢].

واللغة إذ ترتب أضلاع المثلث الدلالي على نسق معين: دال فمدلول فمرجع، فإنها في الحقيقة تعكس تصنيف الموجودات طبقاً لمحور الزمن لأن المرجع سابق في الوجود للمدلول والمدلول سابق للدال من حيث هو دال عليه. وهذا المنظور في مناقشة الارتباط العلائقي بين هذه الجوانب؛ يفضّ إشكالية توصيف مصطلح (المعنى) في مظان التراث الذي ينفتح على صياغة تلخص جوهر الماهية التي أخذت تنتج نفسها في مدونة الدرس اللساني الحديث. فإذا رمزنا إلى الوجود اللفظي بالرمز (أ) وإلى الوجود الذهني بالرمز (ب)، وإلى الوجود الخارجي بالرمز (ج) فهل المعنى هو العلاقة بين: (أ) و(ب) أو (أ) و(ج)؟.

إن الإجابة عن هذين السؤالين تنحل إلى ثلاثة اتجاهات:

١ ــ معنى اللفظ هو ما يشير إليه[٣].

٢ ــ معنى اللفظ هو العلاقة بين التعبير وما يشير إليه[٤].

٣ ــ معنى اللفظ هو الفكرة[٥].

والدال في اللغة يحيل على مدلول هو صورته المرتسمة في الذهن كمتصور معقول مجرد، وذلك المدلول يحيل بدوره على المرجع الذي هو الجسم الحقيقي في عالم الأشياء.

والدليل اللساني ذو جوانب متعددة، يخضع كل منها لحقل دراسي خاص، فهو ذو جانب صوتي تتناوله الدراسة من حيث كونه أصواتاً تتوزعها طائفة من القيم الخلافية التي تطال المخارج والصفات والوظائف[٦].

---

(١) منهاج البلغاء وسراج الأدباء: القرطاجني ــ ص ٢٢.

(٢) التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية: ابن حزم ــ ص ١٥٥.

(٣) علم الدلالة: د. أحمد مختار عمر ــ ص ٥٤ ــ ٥٧.

(٤) نفس المصدر السابق.

(٥) نفس المصدر.

(٦) اللغة العربية معناها ومبناها: د. تمام حسان ــ ص ٦٧.

وهو ذو جانب معنوي، تتناوله الدراسة من حيث دلالته على المعنى، ومن الصلة بين الجانبين السابقين، جانب الدال وجانب المدلول، يتكون جانب ثالث تتناول الدراسة فيه النسبة[1] بين الدال والمدلول، وهو مبحث طفقت تجلياته تتوارد في أدبيات الموروث[2]، فقد عرف الشريف الجرجاني الدلالة بأنها: «كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والأول الدال والثاني المدلول»[3].

والدلالة في منظور التحتاني تنعقد بأمور:

أ. اللفظ وهو نوع من الكيفيات المسموعة.

ب. المعنى الذي جعل اللفظ بإزائه.

جـ. إضافة عارضة بينهما، وهي الوضع الذي جعل اللفظ بإزاء المعنى.

وهذه العناصر الثلاثة، تؤثر ــ نوعاً ودرجة ــ في توصيف العلاقة بين طرفي ثنائية (دال ومدلول)، أفضى النظر في طبيعتها إلى إفراز النماذج التصنيفية الآتية:

١. النموذج الأول[4]:

١. ١ ــ متواطئ.

١. ٢ ــ متباين.

١. ٣ ــ مترادف.

١. ٤ ــ مشترك.

٢. النموذج الثاني[5]:

٢. ١ ــ مطابقة.

٢. ٢ ــ تضمّن.

---

(١) حاشية على شرح زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي: حسن العطار ــ ص ٢٢.

(٢) العبارة: ابن سينا ــ ص ٤.
الفروق في اللغة: العسكري (أبو هلال) ــ ص ٥٩، ٦٠، ٦١.
الكليات: أبو البقاء الكفوي ــ ج ٢ ــ ص ٣٢٠ وما بعدها.

(٣) التعريفات: الجرجاني ــ ص ١٠٩.

(٤) الكتاب: سيبويه ــ ج ١ ــ ص ٢٤.
الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: أبو الحسن ابن فارس ــ ص ٩٨، ٩٧، ٩٩، ١٠٠ و٢٠٦، ٢٠٧، ٢٠٨.

(٥) الإحكام في أصول الأحكام: سيف الدين الآمدي ــ مج ١ ــ ج ١ ــ ص ١٦، ١٧.
المحصول في علم أصول الفقه: الرازي ــ ج ١ ــ ص ٧٦.
روضة الناظر وجنّة المناظر: ابن قدامة ــ ص ١٤.

٢. ٣ ــ التزام.
٣. النموذج الثالث[1]:
٣. ١ ــ عام.
٣. ٢ ــ خاص.
٣. ٣ ــ مشترك.
٤. النموذج الرابع[2]:
٤. ١ ــ كلي.
٤. ٢ ــ جزئي.
٥ ــ النموذج الخامس:

يقترح ابن قدامة (٦٢٠ هـ) نسقاً تصنيفياً، يختزل فيه النماذج الأخرى، فيقول: «تنقسم الألفاظ (الكلية) إلى مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة...»[3].

فهذه مصطلحات أربعة، تنتظمها ثنائية (اتفاق واختلاف)، اضطلع العلوي (ــــ هـ) بفض أسرار التعالق بينها، تلخصه الترسيمة الآتية:

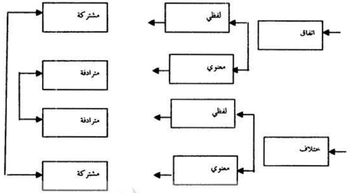


(١) روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة ــ ص ١٥، ١٦.

(٢) الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث الإلهيات): ابن سينا ــ ص ١٤٩.

(٣) روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة ــ ص ١٥، ١٦.

على أن التفرّس في بنية الترسيمة السابقة، يبين تواتر النوع الأول والثالث في طرفي الثنائية، مما تعكسه هذه الترسيمة:



فماهية مصطلح «المشترك اللغوي» ـ وفق الترسيمة الأخيرة ـ تتفرع إلى نمطين:

١. مشترك في الدال (اللفظ).

٢. مشترك في المدلول (المعنى).

والنمطان كلاهما يتواتر في مظان الموروث، يأخذ الأول مصطلح «مشترك»[١]، والثاني مصطلح «مترادف»[٢].

٢. دلالة المصطلح:

إشكالية الترادف ـ بوصفها مظهراً من مظاهر مقولة التعدد في الدرس المعجمي ـ لا تشكل في شيء مشغلة هذه الدراسة إذا كانت عن اختلاف لغات القبائل أو كان بين الألفاظ المقول بترادفها قرابة صوتية[٣]، ولكن ما يعدّ مندرجاً في مجالها ما خضع لهذه الضوابط الثلاثة:

أ. وحدة اللغة[٤].

ب. وحدة المكان[١].

(١) المزهر: السيوطي ـ ج ١ ـ ص ٣٦٩ وما بعدها.

(٢) المزهر: السيوطي ـ ج ١ ـ ص ٣٦٩ وما بعدها.

(٣) المزهر: السيوطي ـ ج١ ـ ص ٤٠٥.

(٤) المزهر: السيوطي ـ ج ١ ـ ص ٤٠٥.

ج. وحدة الزمان[٢].

وقد تباينت حيالها مواقف الدارسين، فمنهم «من يعد(ها) ظاهرة فقدان الحس اللغوي وعدم قدرته على ضبط الدلالات وتحديد معاني الألفاظ أو يراها من الفضول والتزيد الذي لا فائدة فيه و(منهم) من (يراها) ظاهرة ثراء وسعة وقدرة على التصرّف...»[٣]

وإن ما يوجه هذا الاشتجار في النظر إلى الظاهرة هو الفلسفة التي يصدر عنها كل فريق، المنبثقة عن مبدأ الاعتبار الذي تحكمه مجموعة من الضوابط تتجلى في بنية من الثنائيات:

أ. حقيقة/مجاز.

ب. تواصل/تفاصل.

ج. حدّ/محدود.

د. حدّ/رسم.

هـ. ذات/صفة.

هوية العلاقة بين طرفي الثنائية (دال ومدلول) تضبطها بنية مفهوم الدال، إذ العلاقة بين عناصر البنية هي التي تحكم سيرورتها، فعنصر التوارد يتحقق في سياق العلاقة العامة باستصحاب عنصر آخر هو وحدة الاعتبار.

وإسقاط الكلّ على ضابط (ذات وصفة)، يثمر الحكم (إثبات ونفي)؛ إذ «الأسماء المتتابعة على شيء واحد إما أن يكون تتابعها باعتبار الذات أو باعتبار الصفات والأحوال. فإن كان القصد إلى الذات واعتبارها فلا ريب في تحقيق وثبوت الترادف كالسفر والكتاب.. و.. الحنطة والبر والقمح مترادفة باعتبار الذات لا الصفة وكذلك أسماء الله تعالى وأسماء كتابه وأسماء رسول الله صلى الله عليه وسلم..» [٤].

وفي (الصاحبي) نُقُولٌ مختلفة تعكس وجهات نظر متباينةً حول قضية الحال، من ذلك خبر (الأصمعي) حين سأله (الرشيد) في شعر غريب ففسره، فقال (الرشيد): «يا أصمعي، إن الغريب عندك لغير غريب» قال: «يا أمير المؤمنين، ألا أكون كذلك وقد حفظت للحجر خمسين اسماً؟». وسُمع ابن خالويه يقول: «جمعت للأسد خمسمئة اسم، وللحية مئتين».

(١) دلالة الألفاظ: د. إبراهيم أنيس ــ ص ٢١٣.

(٢) نفس المصدر السابق.

(٣) الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: د. عائشة عبد الرحمن ــ ص ١٩٤.
المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً: د. توفيق محمد شاهين ــ ص ٢١٥ وما بعدها.

(٤) دلالة الألفاظ عند الأصوليين (دراسة بيانية ناقدة): د. محمد توفيق محمد سعد ــ ص ٣٦٢.

ورووا أنه قال يوماً في مجلس سيف الدولة: «أحفظ للسيف خمسين اسماً فتبسم أبو علي الفارسي، وكان يومئذ بالمجلس، وقال: ما أحفظ له إلاّ اسماً واحداً وهو السيف.

ولما سأله ابن خالويه: فأين المهنّد والصارم والقضيب والحسام، وكذا وكذا؟ أجاب أبو علي: هذه صفات، وكأن الشيخ لا يفرق بين الاسم والصفة»[1].

فابن خالويه يثبت الترادف وأبو علي الفارسي ينفيه، إذ الأسماء المتواردة على شيء واحد إما أن يكون تواردها باعتبار الذات (الاسم) أو باعتبار الصفة، فابن خالويه اعتد باعتبار الذات فأثبت وأبو علي الفارسي اعتد باعتبار الصفة فنفى.

ومن تداعيات مفردات الحكم (إثبات ونفي)، ما يلقاه الدارس من تأصيل واع، تبسطه النظرات العلمية الفاحصة، ويعضده السنن التطبيقي الذي سلكه أبو هلال العسكري وغيره[2]، فقد قدم في كتابه (الفروق في اللغة) عملاً دلالياً متفرداً، رصد فيه أنماط شتى من المساحات الدلالية التي تتداح إليها المدلولات وراغ إلى رسم الحدود الضابطة لها[3] ومدخل فحصه القضية تقديمه حكماً معيناً، يجعله عنواناً على الباب الأول من كتابه «في الإبانة عن كون اختلاف العبارات والأسماء موجباً لاختلاف المعاني في كل لغة»[4].

ثم ينتقل إلى الاستدلال على ذلك مستعرضاً حيثيات حكمه:

أ. التعريف: [الاسم كلمة تدل على معنى] [5].

ب. التراهن بين الاسم والمشار إليه [...دلالة إشارة] [6].

ج. الإفادة تحصل بالوضع [واضع اللغة حكيم لا يأتي فيها بما لا يفيد] [7].

د. تعدد المرجع يؤدي إلى تعدد المعنى [فإن أشير به في الثاني والثالث إلى خلاف ما أشير به في الأول كان ذلك صواباً] [8].

---

(١) الصاحبي: ابن فارس ــ ص ١٥.

(٢) المزهر: السيوطي ــ ج١ ــ ص ٤٠٠.

الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى ــ تحقيق ودراسة د. فتح الله صالح علي المصري: الرماني ــ ص ١٨، ١٩، ٢٠، ٢١، ٢٢، ٢٣.

(٣) علم الدلالة (النظرية والتطبيق): د. فايز الداية ــ ص ٢٤.

(٤) الفروق في اللغة: العسكري ــ ص ١٣.

(٥) الفروق في اللغة: العسكري: ص ١٣.

(٦) الفروق في اللغة: العسكري: ص ١٣.

(٧) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٣.

(٨) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٣.

ثم يعمد إلى استعراض جملة من المعايير النظرية التي تسهم في ضبط الفروق الجوهرية بين الدوال المختلفة فيقول: «فأما ما يعرف به الفرق بين هذه المعاني وأشباهها فأشياء كثيرة:

منها ما يستعمل عليه اللفظان اللذان يراد الفرق بين معنييهما

ومنها اعتبار صفات المعنيين اللذين يطلب الفرق بينهما.

ومنها اعتبار ما يؤول إليه المعنيان.

ومنها اعتبار الحروف التي تعدى بها الأفعال.

ومنها اعتبار النقيض.

ومنها اعتبار الاشتقاق.

ومنها ما يوجبه صيغة اللفظ من الفرق بينه وبين ما يقاربه.

ومنها اعتبار حقيقة اللفظين أو أحدهما في أصل اللغة»[1].

فأبو هلال يسوق في النص السابق وسائله في الشرح المعجمي، معتمداً على ثقافته اللغوية والصرفية والنحوية، وفي الجدول الآتي بيان لمذهبه:

الضوابط	مفردات التطبيق
١. نحوي	(فأما الفرق الذي يعرف من جهة ما تستعمل عليه الكلمتان فكالفرق بين العلم والمعرفة وذلك أن العلم يتعدى إلى مفعولين والمعرفة تتعدى إلى مفعول واحد فتصرفهما على هذا الوجه واستعمال أهل اللغة إياهما عليه يدل على الفرق بينهما في المعنى وهو أن لفظ المعرفة يفيد تمييز المعلوم من غيره ولفظ العلم لا يفيد ذلك إلا بضرب آخر من التخصيص في ذكر المعلوم) [2]. (وأما الفرق الذي يعلم من جهة الحروف التي تعدى بها الأفعال فكالفرق بين العفو والغفران ذلك أنك تقول: عفوت عنه فيقتضي ذلك أنك محوت الذم والعقاب عنهم. وتقول: غفرت له فيقتضي ذلك أنك سترت له ذنبه ولم تفضحه به) [3].

(١) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٦، ١٧.

(٢) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٧.

(٣) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٧.

٢. صرفي	(وأما الفرق الذي يعرف من جهة الاشتقاق فكالفرق بين السياسة والتدبير وذلك أن السياسة هي النظر في الدقيق من الأمور والتدبير مشتق من الدبر ودبر كل شيء آخره. وأدبار الأمور عواقبها...) (١) (وأما الفرق الذي توجبه صيغة اللفظ، فكالفرق بين الاستفهام والسؤال وذلك أن الاستفهام لا يكون إلا لما يجهله المستفهم أو يشك فيه لأن المستفهم طالب لأن يفهم وقد يجوز أن يسأل فيه السائل عما يعلم وعما لا يعلم. فصيغة الاستفهام وهو استفعال والاستفعال للطلب ينبئ عن الفرق بينه وبين السؤال)(٢).
٣. معجمي	(وأما الفرق الذي يعرف من جهة صفات المعنيين، فكالفرق بين الحلم والإمهال وذلك أن الحلم لا يكون إلا حسنا والإمهال يكون حسناً وقبيحاً)(٣). (وأما الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار النقيض فكالفرق بين الحفظ والرعاية، وذلك أن نقيض الحفظ الإضاعة ونقيض الرعاية الإهمال. ولهذا يقال للماشية إذا لم يكن لها راع همل. والإهمال ما يؤدي إلى الإضاعة فعلى هذا يكون الحفظ صرف المكاره عن الشيء لئلا يهلك والرعاية فعل السبب الذي يصرف به المكاره عنه) (٤). (وأما الفرق الذي يعرف من جهة اعتبار أصل اللفظ في اللغة وحقيقته فيها، فكالفرق بين الحنين والاشتياق وذلك أن أصل الحنين في اللغة هو صوت من أصوات الإبل، تحدثها إذا اشتاقت إلى أوطانها ثم كثر ذلك حتى أجري اسم كل واحد منهما على الآخر كما يجري على السبب اسم المسبب وعلى المسبب اسم السبب..) (٥).

(١) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٨.
(٢) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٨.
(٣) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٧.
(٤) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٧، ١٨.
(٥) الفروق في اللغة: أبو هلال ــ ص ١٩.

على أن قضية الحال، أخذت تتداح دائرتها خلال مناقشة إعجازية الخطاب القرآني ووصف المميز منها ورصد مفرداته، فقد كان الخطابي يرى أن لكل لفظة خاصية تتميز بها عن صاحبتها في بعض معانيها وإن كانا قد يشتركان في بعضها حيث يقول: (إن في الكلام ألفاظاً متقاربة في المعاني يحسب أكثر الناس أنها متساوية في إفادة بيان مراد الخطاب) [(١)].

ويبدو أنه يوسع مجالها الإجرائي، فهي تنسحب على حقول مختلفة تمس الأسماء والأفعال والحروف والصفات، ومن ثم فهو يقترح معجماً نموذجياً يختبر فيه فرضيته التي صادر عليها آنفاً.

وهذه المفردات هي: العلم والمعرفة، الحمد والشكر، البخل والشح، النعت والصفة، اقعد واجلس، بلى ونعم، ذلك وذاك، ومن وعن[(٢)].

ومن قواعد التفسير المعجمي التي يقترحها:

أ. اعتبار الاستعمال: «تقول: عرفتُ الشيء وعلمتُه إذا أردت الإثبات الذي يرتفع معه الجهل. إلا أن قولك: عرفت، يقتضي مفعولاً واحداً كقولك: عرفت زيداً. وعلمت يقتضي مفعولين، كقولك: علمت زيداً عاقلاً»[(٣)].

ب. اعتبار الضد: يقول في الفرق بين الحمد والشكر: (وإذا أردت أن تتبين حقيقة الفرق بينهما، اعتبرت كل واحد منهما بضده، وذلك أن ضد الحمد الذم وضد الشكر الكفران) [(٤)].

ج. اعتبار المساحة الدلالية: يقول في الفرق بين الحمد والشكر أيضاً: (والحمد والشكر قد يشتركان.. الحمد لله على نعمه أي: الشكر الله عليها، ثم قد يتميز الشكر عن الحمد في أشياء فيكون الحمد ابتداء بمعنى الثناء، ولا يكون الشكر إلا على الجزاء، تقول: حمدت زيداً، إذا أثنيت عليه في أخلاقه ومذاهبه وإن لم يكن سبق إليك منه معروف. وشكرت زيداً، إذا أردت

---

(١) بيان إعجاز القرآن ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد زغلول سلام: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ــ ص٢٩.

(٢) بيان إعجاز القرآن ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد زغلول سلام: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ــ ص٢٩.

(٣) بيان إعجاز القرآن ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد زغلول سلام: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ــ ص٢٩.

(٤) بيان إعجاز القرآن ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد زغلول سلام: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ــ ص٢٩.

جزاءه على معروف أسداه إليك. ثم قد يكون الشكر قولاً كالحمد ويكون فعلاً كقوله جل عز: ﴿اعملوا آل داود شكراً﴾[1].

٣. نماذج التصنيف:

أقام النحاة هيكل النحو على السماع وفق منهج مؤسس على اختيارات تاريخية واجتماعية وجغرافية، مستقرئين ما انتهى إليهم من كلام العرب الفصحاء الذي كان عدتهم التي إليها يفزعون في التقعيد والاحتجاج، وأنشأوا ضوابط صارمة ليتعرفوا بها على الأبواب كالذي يلقاه الدارس عند الخليل[2] وابن السراج[3] وحملوا غير المنقول على المنقول الذي هو في معناه؛ ليعطوا قواعدهم سمة الشمول، ومالوا إلى تجريد الثوابت من أصل وفرع وقياس وعلّة وحكم وغيرها، فاستغنوا بالكلام عن الأصناف دون الكلام عن المفردات، وبالكلام في الحكم الشامل ــ وهو القاعدة ــ عن الكلام في أحكام المفردات كل على حدة[4].

وقد قادهم ملاحظة المفردات إلى ضبط العلاقات بينها، فإذا كانت علاقات وفاقية فهي مفردات من صنف واحد، وإذا كانت علاقات خلافية نسبت إلى أصناف مختلفة[5].

واستقراء مظان الموروث؛ يكشف أنها ــ إذ تنبري تحدد المصطلح ــ تتخذ منظوراً تصنيفياً ذا طابع شمولي من حيث تدرجه في تصور كلي عن ماهية اللفظ، يقوم على المقابلة بين الدال والمدلول، ويصدر عن موقف للنحاة من تقسيم الكلم[6]، ينهض به منطوق النصوص المتلاحقة التي تشكل خلفيته النظرية؛ مؤسسة على معايير تشخص في ثنائيات تتجلى في الإطار الآتي:

---

(١) بيان إعجاز القرآن ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد زغلول سلام: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم ــ ص٢٩.

(٢) الإيضاح في علل النحو: الزجاجي ــ ص ٧٧، ١٣٠.
المدارس النحوية: د. شوقي ضيف ــ ص ٣٠،٥٦.

(٣) الأصول في النحو: أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي ــ ج ١ ــ ص ٦١.
المدارس النحوية: د. شوقي ضيف ــ ص ١٤٠.

(٤) الأصول: د. تمام حسان ــ ص ٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣.

(٥) الأصول: د. تمام حسان ــ ص ٥٦.

(٦) الكتاب: سيبويه ــ ج١ ــ ص ١٢.
الأصول في النحو: ابن السراج ــ ج ١ ــ ص ٣٦ وما بعدها.

اختلاف	اتفاق
اختلاف	وحدة[٧]
توارد	وحدة
توال	وحدة[٨]
تكثّر	اتحاد

وفلسفة هذا التصنيف نفسها، تقف وراء الحراك العقلي الذي باشر القضية في مسعى توصيفي نوعي، يتجلى في الأنماط الاجتهادية الآتية:

٣. ١ منظور سيبويه:

كرس سيبويه في مدونته معيارية النموذج التصنيفي النوع في أبجدية مقولة الدرس المعجمي مرتكزاً على فلسفة التوجيه الدلالي لأفراد الكلم، فيقول:

«اعلم أن من كلامهم

اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين. نحو: جلس وذهب.

واختلاف اللفظين والمعنى واحد. نحو: ذهب وانطلق.

واتفاق اللفظين والمعنى مختلف. قولك: وجدت عليه من الموجدة، ووجدت إذا أردت وجدان الضالة»[٣].

٣. ٢ منظور قطرب:

وهذا التصنيف الثلاثي، رجع إليه قطرب وأفاد منه، إذ نلفيه يتردد ــ بشيء من البسط والشرح والتمثيل ــ على لسانه في قوله: «الكلام في الألفاظ بلغة العرب على ثلاثة أوجه:

فوجه منها اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، وذلك للحاجة منهم إلى ذلك. وذلك قولك: الرجل والمرأة، واليوم والليلة، وقام وقعد، وجاء وذهب. اختلف اللفظان لاختلاف المعنيين.

والوجه الثاني اختلاف اللفظين والمعنى متفق واحد، وذلك مثل عير وحمار، وذئب وسيد، وسمسم وثعلب، وأتى وجاء، وجلس وقعد. اللفظان مختلفان والمعنى واحد. وكأنهم إنما

---

(١) الكتاب: سيبويه ــ ج١ ــ ص ٢٤.

الأضداد: الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم) ــ ص ٠٦.

(٢) المزهر: السيوطي ــ ج ١ ــ ص ٤٠٥.

(٣) الكتاب: سيبويه ــ ج١ ــ ص ٢٤.

أرادوا باختلاف اللفظين، وإن كان واحد مجزئاً، أن يوسع في كلامهم وألفاظهم كما زاحفوا في أشعارهم ليتوسعوا في أبنيتها ولا يلزموا أمراً واحداً.

والوجه الثالث أن يتفق اللفظ ويختلف المعنى، فيكون اللفظ الواحد على معنيين فصاعداً، وذلك مثل الأمة يريد الدين وقول الله: ﴿إن إبراهيم كان أمة قانتاً لله﴾ منه. والأمة: القامة، قامة الرجل. والأمة من الأمم».

٣. ٣ منظور ابن الأنباري:

انتقل هذا التقسيم إلى ابن الأنباري، حيث أورده موضحاً تارة ومعترضاً أخرى، فيقول: «هذا كتاب ذكر الحروف (الألفاظ) التي توقعها العرب على المعاني المتضادة، فيكون الحرف منها مؤدياً على معنيين مختلفين. وهذا الضرب من الألفاظ هو القليل الظريف في كلام العرب.

وأكثر كلامهم يأتي على ضربين آخرين:

أحدهما أن يقع اللفظان المختلفان على المعنيين المختلفين، كقولك: الرجل والمرأة، والجمل والناقة، واليوم والليلة، وقام وقعد، وتكلم وسكت، وهذا هو الكثير الذي لا يحاط به.

والضرب الآخر أن يقع اللفظان المختلفان على المعنى الواحد، كقولك: «البر والحنطة، والعير والحمار، والذئب والسيّد، وجلس وقعد، وذهب ومضى».

٣. ٤ منظور الغزالي:

إذا كان سيبويه ومن جاء بعده، قد ارتضوا هذا التقسيم الثلاثي، فإن نفراً من الأعلام، قد انصرفوا عنه إلى غيره. فالغزالي في دراسة القضية مثلاً، يمهد لها باقتراح مصطلحين اثنين، يعتد فيهما بطبيعة المدلول؛ فإذا كان عيناً واحدة، سمي اللفظ معيناً، كزيد والشجرة، وإذا دل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد سمي اللفظ مطلقاً، كالسواد الحركة والفرس والإنسان.

ثم يطرح تصنيفاً رباعياً، يقسم فيه اللفظ أقساماً أربعة يسميها على الترتيب: مترادفة، متباينة، متواطئة ومشتركة، فيقول:

«أما المترادفة، فنعني بها الألفاظ المختلفة والصيغ المتواردة على مسمى واحد، كالخمر والعقار، والليث والأسد، والسهم والنشاب.

وأما المتباينة، فنعني بها الأسامي المختلفة للمعاني المختلفة، كالسواد والأسد والمفتاح والسماء والأرض، وسائر الأسامي وهي الأكثر.

وأما المتواطئة، فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها، كاسم الرجل فإنه يدل على زيد وعمرو وبكر وخالد، واسم الجسم ينطلق على السماء والأرض والإنسان لاشتراك هذه الأعيان في معنى الجسمية التي وضع الاسم بإزائها.

وأما المشتركة، فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة، كاسم العين للعضو الباصر وللميزان وللموضع الذي يتفجر منه الماء — وهي العين الفوارة — وللذهب وللشمس»[١].

٣. ٥ منظور الرازي:

لئن كانت فلسفة التفريع اللفظي لدى الغزالي قد أثمرت زخماً مصطلحياً؛ استحكم في معجم التفريعات، فإن طرح الرازي يتأسس على حضور فلسفة التفريع نفسها وتفعيل التشقيق المصطلحي؛ فقد استفاد من التراكمات المعرفية وصدر عنها في مناقشة المسألة، حيث يفرد للفظ المفرد تقسيمات ثلاثة، ينضوي تحت كل واحد منها أنواع متميزة، فيقول في شأن التقسيم الثالث: «وهو إما أن يكون اللفظ والمعنى واحداً، أو يتكثران، أو يتكثر اللفظ ويتحد المعنى، أو بالعكس»[٢].

فالناظر في هذا النص، تشده إليه فلسفة التفريع التي تضبطها ثنائية (توحد وتكثر) في علاقة اللفظ بالمعنى، تنحل إلى أربعة أضراب من العلاقات:

أ. توحد اللفظ وتوحد المعنى.

ب. تكثر اللفظ وتكثر المعنى.

ج. تكثر اللفظ وتوحد المعنى.

د. توحد اللفظ وتكثر المعنى.

ثم يسترسل بعدُ في ضبط كل صنف، معتمداً على النظر المنطقي في توليد المصطلحات ومن ثم فإنه يقترح ثبتاً مصطلحياً يدرجه وغيره في تعالق وفاقي وخلافي.

---

(١) المستصفى من علم الأصول: الغزالي — ج١ — ص ٣١، ٣٢.

(٢) المزهر: السيوطي — ج١ — ص ٣٦٨.

على أن استقراء النصوص الأخراة التي تباشر قضية الحال، يحيل إلى تصور مـضبوط يحاصر القضية من جوانبها المختلفة:

١ ــ «توالي الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد»[١].

٢ ــ «والمترادفة هي التي يقام لفظ مقام لفظ لمعان متقاربة يجمعها معنى واحد كما يقال: أصلح الفاسد ولم الشعث ورتق الفتق وشعب الصدع»[٢].

٣ ــ «الألفاظ التي اختلفت صيغها وتواردت على معنى واحد كالقمح والبر والحنْطة وفي والباء».

٤ ــ «اختلاف اللفظين والمعنى واحد، مثل: ظننت وحسبت، وذراع وساعد»[٣].

فهذه النصوص، تدل بمنطوقها على مجموعة عناصر:

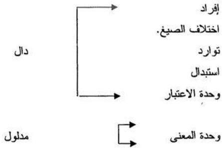
أ. إفراد، توال، دلالة على وحدة الشيء، وحدة اعتبار.

ب. استبدال، وحدة المعنى.

ج. اختلاف الصيغ، توارد، وحدة المعنى.

د. اختلاف اللفظ، وحدة المعنى.

وبعض هذه العناصر يتواتر من مدرج إلى آخر، وهو مبدأ يبرر عملية الاختـزال التـي تفضي إلى استخلاص صفات الظاهرة، وهي:



(١) الإبهاج في شرح المنهاج: السبكي ــ ص٢٣٧.
إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني ــ ص٨٠.

(٢) المزهر: السيوطي ــ ج١ ــ ص٤٠٢ــ ٤١٠.

(٣) المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً: د. شاهين (توفيق محمد).

وفحص أمثلة التعريفات السابقة، يقف الدارس على ثلاثة حقول تنسحب عليها الظـاهرة هي:

أ. حقل الأفعال.

ب. حقل الأسماء.

ج. حقل الحروف.

وتحييز الإشكال في إطاره المنطقي يقود إلى العلاقة التي يوضحها الشكل الآتي:



فالشكل جهاز توصيفي يوضح حيثيات الظـاهرة فـي نـسقها المنطقـي، ويـستعرض الخصائص الجوهرية التي تضبط سيرورة وجهي العلامة اللسانية في المجتمع اللغوي ويبرز مجال تواترها.

المصادر والمراجع

١ ــ الابتهاج في شرح المنهاج: السبكي (شيخ الإسلام علي بن عبد الكافي) (ــ ٧٥٦ هــ) ــ القاهرة ــ مكتبة الكليات الأزهرية ــ تحقيق وتعليق د. شعبان محمد إسماعيل ــ ط ١ ــ ١٤٠١ هــ/ ١٩٨١م.

٢ ــ الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي (سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد) ٦٣١ هــ) ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ط ١ ــ ١٤٠٣ هــ ــ ١٩٨٥ م.

٣ ــ أحكام القرآن: ابن العربي (أبو محمد بن عبد الله) (٥٤٣ هــ) ــ بيروت ــ دار الكتب العلمية ــ تحقيق محمد عبد القادر عطا ــ ط ١ ــ ١٤٠٨ هــ/ ١٩٨٨.

٤ ــ أحكام القرآن: الجصاص (أبو بكر أحمد بن علي الرازي) (٣٧٠ هــ) ــ بيروت ــ دار الكتاب العربي ــ د. ط ــ د. ت.

٥ ــ الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث الإلهيات): ابن سينا ــ مصر ــ دار المعارف ــ تحقيق د. سليمان دينا.

٦ ــ إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول: الشوكاني (محمد بن علي بن محمد) (١٢٥٥ هــ) ــ دمشق ــ دار الفكر.

٧ ــ الأصول في النحو: أبو بكر محمد سهل النحوي البغدادي (٣١٦ هــ) ــ بيروت ــ المكتبة العصرية ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ ١٤٠٥ هــ/ ١٩٨٥م.

٨ ــ الأضداد: الأنباري (أبو بكر محمد بن القاسم) (٣٢٧ هــ) ــ بيروت ــ المكتبة العصرية ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ ط ١ ــ ١٤٠٧ هــ/ ١٩٨٧.

٩ ــ الإعجاز البياني للقرآن ومسائل ابن الأزرق: د. عائشة عبد الرحمن ــ مصر ــ دار المعارف ــ ط ١ ــ ١٩٧١.

١٠ ــ بيان إعجاز القرآن: أبو سليمان حمد بن إبراهيم (٣٨٨ هــ) ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف الله ود. محمد زغلول سلام ــ مصر ــ دار المعارف ــ ط ٢ ــ ١٣٨٧ هــ/١٩٦٨ م.

١١ ــ الإيضاح في علل النحو: الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق) (٣٣٧ هــ) ــ بيروت ــ دار النفائس ــ تحقيق المبارك ــ ط ٥ ــ ١٤٠٦ هــ/١٩٨٦ م.

١٢ ــ الألفاظ المترادفة المتقاربة المعنى: الرماني (أبو الحسن علي بن عيسى) (٣٨٤ هــ) ــ تحقيق ودراسة د. فتح الله صالح علي ــ مصر ــ دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ــ ط ٣ ــ ١٤١٣ هــ/ ١٩٩٢م.

١٣ ــ بيان إعجاز القرآن: أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم (٣٨٨ هــ) ــ تحقيق وتعليق د. محمد خلف ود. محمد سلام ــ مصر دار المعارف ــ ط ٢ ــ ١٣٨٧ هــ/ ١٩٦٨م.

١٤ ـ تفسير النصوص في الفقه الإسلامي ـ د. محمد أديب صالح ـ بيروت ـ المكتب الإسلامي ـ ط ٣ ـ ١٤٠٤ هـ/ ١٩٨٤م.

١٥ ـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية: ابن حزم (أبو محمد علي الأندلسي): ـ تحقيق د. إحسان، عباس ـ بيروت ـ د. ط ـ ١٩٥٩.

١٦ ـ التعريفات: الجرجاني (علي بن محمد الشريف) (٨١٦ هـ) ـ بيروت ـ مكتبة لبنان ـ ط ١ ـ ١٩٨٥م.

١٧ ـ حاشية على شرح زكريا الأنصاري على متن إيساغوجي: حسن العطار ـ مصر ـ المطبعة الميمنية ـ د. ط ـ د. ت.

١٨ ـ دلالة الألفاظ عند الأصوليين (دراسة بيانية ناقدة): د. محمود توفيق محمد سعد ـ مصر ـ مطبعة الأملنة ـ ط ١ ـ ١٤٠٧ هـ/ ١٩٨٧م.

١٩ ـ رواية اللغة: د. عبد الرحمن الشلقاني ـ مصر ـ دار المعارف ـ ط ١ ـ ١٩٧٠.

٢٠ ـ روضة الناظر وجنة المناظر: ابن قدامة (موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي) (٦٢٠ هـ) ـ الجزائر ـ الدار السلفية ـ ط ١ ـ ١٩٨١م.

٢١ ـ زاد المعاد في هدي خير العباد: ابن قيم الجوزية (شمس الدين أبو عبد الله بن أبي بكر الرازي الدمشقي) (ـ) ـ بيروت ـ مؤسسة الرسالة ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط، عبد القادر الأرناؤوط ـ ط ٢٧ ـ ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م.

٢٢ ـ سر صناعة الإعراب ـ تحقيق حسن هنداوي ـ دمشق ـ دار القلم ـ ط ١ ـ ١٩٨٥.

٢٣ ـ الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها: ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن زكريا الرازي اللغوي) (٣٩٥ هـ): ـ بيروت ـ مكتبة المعارف ـ تحقيق د. عمر فاروق الطباع ـ ط ـ ١٤١٤ هـ/ ١٩٩٣م.

٢٤ ـ العبارة من (الشفاء): ابن سينا ـ القاهرة ـ الهيئة المصرية العامة للكتاب ـ د. ط ـ ١٣٩٠ هـ/ ١٩٧٠م.

٢٥ ـ علم الدلالة (النظرية والتطبيق): د. فايز الداية ـ دمشق ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ ط١ ـ ١٤٠٥ هـ/١٩٨٥م.

٢٦ ـ عوامل التطور اللغوي (دراسة في نمو وتطور الثروة اللغوية): د. أحمد عبد الرحمن حماد ـ بيروت ـ دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـ ط ١ ـ ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣م.

٢٧ ـ الفروق في اللغة: العسكري (أبو هلال) ـ بيروت ـ دار الآفاق الجديدة ـ ط ٤ ـ ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م.

٢٨ ــ الكتاب: سيبويه (أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر) (ــ) ــ تحقيق وشرح د. عبد السلام هارون ــ بيروت ــ دار الجيل ــ ١٩٩١م.

٢٩ ــ الكليات: الكفوي (أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني) (١٠٢٤ هـ) ــ دمشق ــ مطبعة وزارة الثقافة ــ تحقيق د. عدنان درويش ومحمد المصري ــ ط ١ ــ ١٩٧٥م.

٣٠ ــ المزهر في علوم اللغة وأنواعها: السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين) (٩١١ هـ): بيروت ــ المكتبة العصرية ــ شرح وتعليق محمد جاد المولى بك ومحمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد البجاوي ــ د. ط ــ ١٩٨٨م.

٣١ ــ المشترك اللغوي نظرية وتطبيقاً: د. توفيق محمد شاهين ــ القاهرة ــ مطبعة الدعوة الإسلامية ــ ط١ ــ ١٤٠٠ هـ/ ١٩٨٠م.

٣٢ ــ مقدمة لدراسة فقه اللغة: د. محمد أحمد أبو الفرج ــ بيروت ــ دار النهضة العربية ــ ١٩٦٦م.

٣٣ ــ المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي ــ د. محمد فتحي الدريني ــ بيروت ــ مؤسسة الرسالة ــ ١٤١٨ هـ/ ١٩٩٧م.

٣٤ ــ منهج البلغاء وسراج الأدباء: القرطاجني (أبو الحسن حازم) (٦٨٤ هـ) ــ تقديم وتحقيق محمد الحبيب بن الخوجة ــ بيروت ــ دار الغرب الإسلامي ــ ط ٢ ــ ١٩٨١م.

ملامح من التفكير البلاغي عند العرب في العصر الجاهلي

حسين حسن أسود(*)

تمهيد:

لا يُماري ممارٍ في أن الناس يختلفون فيما يميلون إليه بطباعهم التي جُبلوا عليها، فيغلب على هذا ميلٌ فيُعرف به، وعلى ذلك غيرُه، وكذلك الأمم تغلبُ عليها طباع ومُيول فتعرف بها. إذ تنبه دارسو أحوال الأمم على أن الفُرس غلبت عليهم السياسة وحُسن الإدارة، وأن اليونان غلبت عليهم الحكمة والفلسفة، وأن الهند غلبت عليهم الشعوذة والكهانة، وأن العرب غلبت عليهم الفصاحة والبلاغة.

والطبع إنما هو السَّجيَّة التي يُجبل عليها الإنسان، والطبيعة التي تُركَّب فيه، فلا تُزايلُه ولا تفارقه، ولكنها تضعف أو تقوى تبعاً لظروفه. ولما كانت البلاغةُ سجيةً جُبل عليها

(*) باحث سوري.

العرب كان من الطبيعي أن تلازمهم، وأن تبدو مظاهرها في كلامهم؛ فكانوا إنْ تكلموا أبانوا، وإن خطبوا أدهشوا، يوجزون في موضع الإيجاز، ويُسهبون في موضع الإطناب، ويصرحون في موضع التصريح، ويُلمّحون في موضع التلميح، وكانوا يخاطبون الناس على قدر عقولهم وأفهامهم؛ فيكلّمون العامي بلفظ عادي، والفيلسوف بلفظ منطقي، إذ الناس عندهم مقاماتٌ ولكلٍ مقام مقال.

واستناداً إلى الفطرة التي جُبِلَ عليها العرب كان الكلِمُ أهم ميدان برعوا فيه وتفوقوا به. حتى إذا تنزّل القرآن الكريم كان تأكيداً جديداً وبرهاناً ساطعاً على علوّ سلطان العرب فصاحةً وبلاغةً، فتحداهم - جلّ جلاله - بمثْل ما برعوا فيه؛ بالفعل، والاسم، والحرف، وهي ذاتها مكونات آي الذكر الحكيم ،فقال: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُواْ بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾[1].

وكذلك كانت السجية البلاغية عند عرب الجاهلية هي التي تتحكم في مسار القول عند المتكلم، فإنْ شذَّ الكلام عن سجيّته، أو نبا المتكلم عن فطرته –كأنْ يدخُلَ الكلامَ لحنٌ أو ما شابه ذلك- تدخلت الطبيعة التي جُبِل عليها العربي لتقويم الخلل، وإصلاح الشذوذ، وهو الأمر الذي بدأ يدعو إلى ضرب من التأمل، أو الوعي، أو ما يمكن أن يسمى (بالتفكير البلاغي) عند الإنسان العربي آنذاك.

وقد تجلّت بذور هذا التفكير في مظاهر معينة وملامح متعددة أهمها:

أولاً-الوعي اللغوي:

فقد فَطِنَ العربُ القدماء إلى أنهم أُعطوا ملكة الفصاحة والقدرة على البيان، وأدركوا أن اللسان وما يصدر عنه من كلام إنما هو آلة البيان، فشرعوا يُمحّصون لغتهم، ويتأملون في كلامهم، ليتجنبوا كل ما يخالف فطرتهم من الكلام الفج أو الغريب أو المكروه ، ويحاولون تغييره أو تعديله بما يتناسب مع الطبيعة التي جُبلوا عليها؛ لذلك يصحّ أن يقال إنَّ اللغة العربية كانت مبعثاً أساسياً من بواعث التفكير البلاغي عند العرب القدماء؛ فعندما نظر العربي القديم إلى لغته في مهدها الأول فكّر ببصيرته، وأدرك بفطرته وذوقه السليم ضرورة تجنب كل ما يَشين الكلام ،وينقص من جماله، ويحطُّ من درجة بيانه، فتجنَّبَ كلَّ ما يشْنع تأليفه من الألفاظ، أو يثقل نطقه على اللسان، وقَلَبَ حروفاً وأبدل أخرى، وجعل حركة

(١) الآية ٢٣ من سورة البقرة.

النصب لما يكثر دورانه على اللسان، وحركة الضم لما هو أقل، لهذا يرى ابن جني (ت ٣٩٢هـ) أن واضع اللغة «لما أراد صَوْغَها، وترتيب أحوالها، هَجَمَ بفكره على جميعها، ورأى بعين تصوُّره وجوهَ جَمْلِها[١] وتفاصيلها، وعَلِمَ أنه لا بدَّ من رفض ما شَنُعَ تأليفه منها، نحو: هَعْ، وقَجْ، وكق، فنفاه عن نفسه ولم يمرره بشيء من لفظه... وعَلِمَ أن ما طالَ و أملَّ بكثرة حروفه لا يمكن فيه من التصرف ما أمكن في أعدلِ الأصول وأخفِّها وهو الثلاثي»[٢]. وصنيعُ واضع اللغة هذا، ورغبتُهُ في عزل الألفاظ المستهجنة التأليف كَـ: هج وقج وكق يمكن أن يمثل البدايات الأولى للفكر اللغوي عند العرب.

ويصحُّ أن يقال أيضاً إنّ طولَ تأمل العرب في أحوال لغتهم، وحرصهم على سلامتها أدى إلى تنمية الذوق اللغوي عندهم، أو ما يمكن أن يسمى (بالوعي اللغوي) وهو على وجه عام، إدراك العربي بفكره وفطرته وذوقه أن اللسان قادرٌ على التلفظ بما هو غثٌ ومقبول، وجيدٌ ومرذول.

فمن المظاهر التي تنم عن وعي لغوي مُبكر إهمال بعض الألفاظ، وطرحها جانباً، وإبعادها عن دائرة الاستعمال اللغوي ، ويبدو أن علة ترك هذه الألفاظ، إنما هو الثقل الذي يرافق نطقها. فمن ذلك، ما رُفض استعماله لتقارب حروفه، نحو: سص، وطس[٣]، فالمشقة والتكلف يبدوان جليّين عند النطق بهما. وقد علِمَ العربي ذلك منذ العهود الأولى للغة، فعمل على تنقيحها وطرح ما يَشينُها، لتناسب ذوق الناطق بها والسامع لها.

وكذلك (القلب) و(الإبدال) في اللغة، فهما دليلان صادقان على ما كان يدور في خَلَد العربي من رغبةٍ في قلب حروفٍ إلى حروف، وإبدال حروف بحروف، طلباً لخفة الكلام وسهولة النطق به وتلاؤم حروفه؛ فعندما نطق العربي مثلاً بـ (سَيْوِد) أو (مَيْوِت) استثقل نطقه، فكره تَلُوَّ الواو المكسورة الياء الساكنة، فقلب الواو في (سيود) إلى الياء فأصبحت (سيِّد) والواو في (ميوت) إلى ياء فأصبحت (ميِّت)[٤].

ولم يقتصر الإنسان العربي في ذلك الوقت على محاولة التأليف بين أحرف الكلمة الواحدة، بل تجاوز ذلك إلى محاولة التأليف بين الحركات الإعرابية؛ إذ استخفَّ لسانه النصبَ، واستثقل الضم، فجعل بناءً على ذلك الفاعل مرفوعاً، والمفعول منصوباً، «ذلك أن

(١) جَمَلَ الشيء: جَمَعَهُ.

(٢) الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، د.ط.د.ت. ٦٤/١.

(٣) ينظر الخصائص ٥٤/١.

(٤) ينظر الخصائص ٤٩/١.

الفعلَ لا يكونُ له أكثر من فاعل واحد، وقد يكون له مفعولات كثيرة، فَرُفِعَ الفاعل لقلّته، ونُصِبَ المفعول لكثرته، وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخفون»[1]. وهذا من عَجيب صُنع العربي، وبديع تفكيره، فهو يُراعي الحركة وخفتها قبل الحرف وخفّته، وكل ذلك لخدمة الهدف البياني الذي يرمي إلى إيضاح الكلام وتيسير وصوله بأسهل لفظ وأجمل معرض. وقد أدرج البلاغيون فيما بعد قسماً كبيراً من هذه المظاهر، ولاسيما مظاهر تأليف الحروف والألفاظ، تحت عنوان (التناسب) أو (الائتلاف)[2].

عدا ذلك كله فإن العربي، بطرحه بعض الألفاظ المستهجنة، وإجرائه بعض التحويلات الصرفية الرامية إلى الخفة نطقاً، والعذوبة سمعاً،إنما يراعي المتلقي، ويُيَسِّر وصول المعاني إلى ذهنه، وبيان هذا «أن الذهن لا بدَّ له بعد الشعور بالألفاظ من صرف قوة على استحضار صورة المعاني المرادة بها، والمعلوم أنه كلما كانت الألفة بالألفاظ أكثر كان استحضارُ صور معانيها في الذهن أسهلَ، فكانت من ثَمَّ القوة المنصرفة لهذه الغاية أقل»[3]، ولذلك: «بقدْر ما يسهل اللفظ وتقلُّ حروفه يسهل تلقيه»[4]، ولعل هذا ما يفسر أن أكثر الأصول اللغوية استعمالاً عند العرب هو الثلاثي.

إن وعي العرب هذا أصولَ لغتهم، وبنية كَلِمِها، وطريقة تأليفها،ينم عن تفكير بلاغي تليدٍ راسخ في أذهانهم ، يهدف إلى وضع اللغة موضعاً يناسب حالَ المتكلم بها، والسامع لها، حيث السهولة والوضوح والبيان، ويخلع عنها الركاكة والتعقيد والاستهجان، ويكسوها الحلاوة، والطلاوة، والجمال، وهي كلها مبادئ وقيم بلاغية منشودة،ما فتئت البلاغة العربية على مر العصور تطالب بها وبضرورة تحقيقها في الكلام.لذلك يمكن أن يُعدّ الوعي اللغوي أوّلَ مظهر من مظاهر التفكير البلاغي عند العرب في العصر الجاهلي. أي إن التأمل في اللغة، والتفكيرَ في حروف كلمها، وقلبَ بعض أصولها، أو إبدالها، ليست إلا مظاهر وعيٍ فكريٍّ بلاغي.

(١) ينظر الخصائص ٤٩/١.

(٢) ينظر سر الفصاحة: عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي، صححه وعلق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبح، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م،ص١٦٩، وثلاث رسائل في إعجاز القرآن الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، د.ط، د. ت ،ص ٩٤ .

(٣) فلسفة البلاغة : جبر ضومط، المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٨٩٨م،ص ٢٢.

(٤) فلسفة البلاغة،ص١٦.

ثانياً – الوعي الأسلوبي:

لم تقتصر الملامح الأولى للتفكير البلاغي في طور العقلية الجاهلية على (الوعي اللغوي) أو إدراك خصائص الكلمة وسمات حركاتها، بل تجاوزت ذلك إلى إدراك خصائص السياق أو الأسلوب أو ما يمكن أن يسمى (بالوعي الأسلوبي)، ولا أدلّ على هذا الأمر مما يزخر به الكلام العربي، شعراً ونثراً، من طرائق تعبير متميزة، كالمجاز والتشبيه والالتفات والكناية والإيجاز والإطناب وغير ذلك، وهي طرائق فنية تؤكد أن العربي كان على وعيٍ بتفوق هذه الطرائق على غيرها في بيان مراده وتحقيق أغراضه، وهو على يقين بأن هذه الطرائق تفوق غيرها جمالياً، فالمجاز، مثلاً، يُعدّ من أبرز خصائص لغة العرب، منذ الجاهلية، وأكثرها استعمالاً، وهو فعل عقلي يضع الكلام على خلاف ما وُضع له في الأصل، فهو تجاوز لغوي لا يؤتى إلا لغاية: إما للتوسع في العبارة، وإمّا لإيضاح المعنى وتقريبه[1].

بل إنّ المجاز أحد أهم وسائل التعبير عند العرب، وبه امتازت العربية عن سائر اللغات، وهو أحد مفاخرها أيضاً، فقد قال عنه الجاحظ(تـ٢٥٥هـ): «وهذا الباب هو مفخر العرب في لغتهم، وبه وبأشباهه اتّسعت»[2]، وقال ابن رشيق القيرواني(تـ٤٦٣هـ) أيضاً: «والعرب كثيراً ما تستعمل المجاز وتَعُدُّهُ من مفاخر كلامها، فإنه دليل الفصاحة، ورأس البلاغة، وبه بانت لغتها عن سائر اللغات»[3].

والفرق بين الحقيقة والمجاز أن المجاز يظهر معناه بردّه إلى أصله، والحقيقة معناها ظاهر في لفظها، لا يحتاج أن يُردّ إلى غيره[4].

وكذلك (التشبيه)، فهو في أصوله الأولى حركة تخييلية، لذلك يمكن أن يعدّ مظهراً من مظاهر التفكير الأولى، ذلك أن عاقد التشبيه الأول، كما يُظن، لما أراد توكيد فكرة ما – ولتكن مثلاً فكرة أن زيداً قوي– جال في خاطره، وتأمل في محيطه، بحثاً عن وسيلة ما يوضّح بها هذه الفكرة، فلاحظ أن الأسد – وهو أقوى حيوان تقع عليه عين المشبِّه– يمتاز بالقوة التي مازته مِنْ بقية الحيوانات، فجعل يقارن بين زيد والأسد، فوجد أن القوة شيء

---

(١) مواد البيان: أبو الحسن علي بن خلف الكاتب ، تحقيق: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفتح، ١٩٨٢م،ص ١٥٠.

(٢) الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت ١٤٠٦هـ – ١٩٩٦م. ٤٢٦/٥.

(٣) العمدة في محاسن الشعر وآدابه: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد قرقزان، دار المعرفة، د. ط. د. ت، ٤٥٥/١.

(٤) ينظر المثل السائر: أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١١هـ – ١٩٩٠م، ٧٤/١.

مشترك بين الطرفين، فقال عندئذ: زيدٌ كالأسد. ويقاس على ذلك كل التشبيهات التي يزخر بها الشعر الجاهلي، والتي تعد تجسيداً واضحاً لتفكير راسخ في ذهن الإنسان العربي، وهو تفكير يُميِّز بين التركيب اللغوي الذي يضم بين جنباته صورة فنية، وبين التركيب اللغوي العادي، ويرى أن التركيب الفني أرق وأعذب وأجمل.

ويلحظ المتأملُ أن للبيئة الصحراوية، والواقع المعيش، تأثيراً واضحاً في بنية التشبيه، وطريقة تركيبه، فالشاعر الجاهلي كان يُشبِّه ما يدُركه عياناً، لا ما يتصوره خيالاً، وهو الأمر الذي يمكن أن يفسِّر شيوع تشبيه المحسوس بالمحسوس في الشعر الجاهلي، وإن نظرة عجلى إلى الشعر الجاهلي تبين صحة هذا القول.

وإذا علمنا أن الشعر الجاهلي بتشبيهاته واستعاراته الحسية كان مادة الأحكام النقدية فيما بعد، ولاسيما في القرنين الثالث والرابع الهجريين، أدركنا خطورة هذه الأحكام في توجيهها الشعراء نحو محاكاة التشبيهات الحسية، وهو الأمر الذي كَبَحَ جماح الخيال عند الشعراء، واضطرهم إلى محاكاة نماذج تصويرية فيها من التقليد أكثر مما فيها من الإبداع.

وهكذا كان التشبيه في العصر الجاهلي مناسباً للحياة التي يعايشها الفكر العربي آنذاك، ولكن ثمة سؤال قد يقتدح في الذهن: هل تطور التشبيه بتطور الفكر العربي؟ أي: هل انتقل الشاعر من محاكاة الحس إلى محاكاة الفعل أو المعنى، أو من محاكاة الأشياء القريبة إلى محاكاة الأشياء البعيدة، فيُخيِّلُ الأشياء تخييلاً يوهمها في الذهن لا يصورها تصويراً قريباً و كأنه يرسمها رسماً؟ الثابت أن الفكر العربي نما نمواً واسعاً، وتطور تطوراً ملحوظاً، ولاسيما في العصرين الأموي والعباسي، إلا أن بنية التشبيه كما يبدو لم تتغير بتغير الفكر العربي وتطوره، فلم ينتقل التشبيه من الحسية إلى المعنوية، أو من التصوير إلى التخييل، بل بقي الشاعر العربي أقرب إلى الرسام منه إلى الموسيقي، أي كان يعتمد الأصباغ والألوان التي تحاكي الحواس، أما الموسيقي فيعتمد الأنغام التي تحاكي المشاعر والعواطف، ولعل ذلك يعود إلى مطالبة النقاد الشعراءَ بالسير على نهج الفحول الجاهليين، ومحاكاة أشعارهم، والاستئناس بأساليبهم، وقد شذَّ بعض الشعراء عن هذه القاعدة، وخرج على سلطان النقاد على نحو ما عُرف عن أبي تمام مثلاً، إذ أطلقَ العِنان لخياله، وجعل ينأى في تشبيهاته، فأُنكر كل ذلك عليه، ليس لشيء سوى خروجه على قوانين الشعر الجاهلي ونواميسه. وهذه إحدى المشكلات التي وقع فيها النقد العربي القديم. فإن كان الشاعر الجاهلي، بحُكم بيئته، يُشبِّه بأطراف حسية مرئية، فما جريرة الشاعر الأموي أو العباسي حتى يُطالَب بمحاكاة الشاعر الجاهلي، وأنْ يأتي بمثل ما أتى، ويحكي مثل ما حكى؟

ومن الخصائص الأسلوبية المهمة أيضاً التي لم تكد العرب تغادرها إلا لضرورة الإيجاز، فالإيجاز ركيزة أساسية من ركائز البلاغة العربية، إذ كانت العرب تؤثره، وترغب فيه، حرصاً منها على إيصال الكلام بأقل حروف وأجمل بيان.

وقد تنبه العرب على أمر الإيجاز، فاختصروا في مكان الإيجاز، وتوسعوا في موضع الإطناب، وقد «قيل لأبي عمرو بن العلاء: هل كانت العربُ تُطيل؟ قال: نعم؛ كانت تُطيل ليُسمع منها، وتُوجز ليُحفظ عنها»[1]. ومما يشي بإدراك العرب أمر الإيجاز، وحُبِّهم له، طرائق استفهامهم، وهيئة استعمالهم لأسماء الشرط، يقول ابن جني: «فانظر إلى ما جاؤوا به من الأسماءِ المستفهم بها، والأسماءِ المشروط بها، كيف أغنى الحرفُ الواحدُ عن الكلامِ الكثيرِ المتناهي في الإِبعاد والطول؟ فمن ذلك قولك: كم مالُك؟ ألا ترى أنه قد أغناك ذلك عن قولك: أعشرةٌ مالك؟ أم عشرون؟ أم ثلاثون؟ أم مائة؟ أم ألف؟ فلو ذهبتَ تستوعبُ الأعداد لم تبلغ ذلك أبداً، لأنه غير متناه، فلما قلتَ (كم) أغنتك هذه اللفظة الواحدة عن تلك الإطالة غير المُحاط بآخرها،... وكذلك الشرط في قولك: مَنْ يَقُمْ أقم معه، فقد كفاك ذلك ذكر جميع الناس، ولولا هو لاحتجتَ أن تقول: إنْ يقم زيدٌ أو عمروٌ أو جعفرٌ أو قاسمٌ ونحو ذلك، ثم تقف حسيراً مبهوراً ولمَّا تجدْ إلى غرضك سبيلاً... فجميع ما مضى شاهدٌ بإيثار القوم قوة إيجازهم، وحذف فضول كلامهم»[2]. وقد علمتْ العرب أن الإكثار قد يؤدي إلى الإملال، فكانت تجيء به للضرورة الداعية وحسب. ويبدو أن نفوسهم كانت توجسُ خيفةً منه أو كُرهاً له، فإذا بهم يوجزون وهم في خِضمِّ الإكثار؛ وإذا أكثروا تجنبوا التكرار، ذلك أنهم لما أكّدوا فقالوا: أجمعون، أكتعون، أبصعون، لم يعيدوا أجمعون البتَّةَ، فيكرروها فيقولوا: أجمعون، أجمعون، أجمعون، بل عدلوا عن إعادة جميع حروف كلمة (أجمعون) إلى بعضها، تحامياً – مع الإطالة – لتكرير الحروف كلها[3].

والعرب عامّةً تميل إلى الإيجاز أكثر من ميلها إلى الإكثار، بل هو شأنها وديدنها كما قال الفراء[4](تـ ٢٠٧هـ)، ولكنها قد تضطر إلى الإكثار لغاية ما، ولمقام معين، فتتجشم الإكثار

---

(١) كتاب الصناعتين: الحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ – ١٩٥٢م، ص ١٩٨، وفي الخصائص: «قيل لأبي عمرو بن العلاء: أكانت العرب تُطيل؟ فقال: نعم، لتبلّغ، قيل: أفكانت توجز؟ قال: نعم، ليحفظ عنها»، ٨٣/١.

(٢) الخصائص: ٨٢/١.

(٣) الخصائص: ٨٣/١.

(٤) ينظر معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ – ١٩٨٣م. ١/ ٢ .

وتتحمل أعباء الإطناب، مراعاة لذلك المقام، وهذا من عجيب أمرهم، وبديع صنعتهم، فهي كما يقول ابن جني: «في إطالتها وتكريرها مؤذنة باستكراه تلك الحال وملالها، ودالّة على أنّها إنما تجشمتها لما عناها هناك وأهـمّها، فجعلوا تحمل ما في ذلك – على العلم بقوة الكلفة فيه– دليلاً على إحكام الأمر فيما هم عليه»(١).

هذه النظرة إلى الإيجاز، وتوجيه دفته بحسب المقام، توحي بأن العرب كانوا على مرحلة متطورة من الوعي والنباهة فيما يخص الإيجاز، إذ خبروا المواضع التي يُستحب فيها، والمقامات التي يُستكره فيها، وأولوه عنايتهم وجل اهتمامهم، بل بالغوا في ذلك حتى قرنوا البلاغة بالإيجاز، إذ يُروى أن أكثم بن صيفي(٢)(ت ٩هـ) قال: «البلاغة الإيجاز»(٣).

والعرب باستعمالها الخصائص الأسلوبية المخالفة للسياق العادي، من مجاز وإيجاز ، مع ما تُكسب هذه الخصائص الأسلوبية التركيبَ اللغويَ من رونق وخلابة، إنما تراعي أحوال المتلقي وهيئاته، ومراعاة حال السامع غرض رئيسٌ ومعنى مقصود تسعى البلاغة العربية جاهدة لتحقيقه، وقد حرصَ العرب الجاهليون على هذا الأمر كثيراً، بل إن هذه القضية كانت تستهلك قسماً كبيراً من تفكيرهم البلاغي، فقد كانت العرب قديماً، «تنظرُ في فصاحة الكلام وجَزَالته، وبَسْطِ المعنى وإبرازه»(٤)، حتى إنهم إذا جاؤوا بصفة ما وأرادوا توكيدها كرهوا إعادتها ثانيةً، خشية أن يمل السامع، فكانوا يغيرون فيها حرفاً، نحو قولهم: عطشان نطشان، إذ كرهوا أن يقولوا: عطشان عطشان، فأبدلوا من العين نوناً، وكذلك قالوا: حَسَن بَسَن، وشيطان ليطان(٥)، وهو ماسُمِّي فيما بعد بالإتباع. فالعرب تكره التكرير إلا لضرورة داعية، وإن كررت حاولت تغيير حرف من الحروف ليخرج المتلقي من شيء إلى شيء. ولذلك لم يكن العربي الجاهلي ليُسقط المتلقي يوماً من حسابه، حتى إن قريشاً «مع فصاحتها وحُسْنِ

---

(١) الخصائص: ٨٣/١.

(٢) أكثم بن صيفي : حكيم العرب في الجاهلية، وأحد المعمرين، أدرك الإسلام، وقصد المدينة في مائة من قومه يريدون الإسلام، فمات في الطريق ولم ير الرسول ﷺ. (ت ٩هـ)، ينظر: أسد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين بن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٠م، ١٣٤/١ – ١٣٥.

(٣) عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: بهاء الدين السُبكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ – ٢٠٠٣م، ١٣٠/١.

(٤) العمدة: ٢٥٨/١ – ٢٥٩.

(٥) كتاب الصناعتين ،ص ٢٠٠.

لغتها، ورقة ألسنتها، إذا أتتهم الوفود من العرب تخيّروا من كلامهم وأشعارهم أحسنَ لغاتهم، وأصفى كلامهم»[1].

والاهتمام بالمتلقي، ومراعاة أحواله، صار المحور الأساسي الذي تدور حوله البلاغة العربية ،وعُرِف فيما بعد بالقانون الضابط لأحوال الكلام، وهو «لكل مقام مقال»، وإنْ جاء به الحطيئة بلفظه في قوله [2]:

تحنَّن عليَّ هداكَ المليكُ ... فإن لكلِّ مقامٍ مقالا

ولعل أبرز قضية عرفها الجاهلي، وراعى فيها المتلقي كانت قضية الإيجاز كما ذُكر، حرصاً منه على إرضائه، وخشيةً من إملاله.

ليُخلص من ذلك كله إلى أن الوعي الأسلوبي كان أيضاً أحد أهم ملامح التفكير البلاغي عند العرب القدماء.

لم يقتصر الأمر على (الوعي اللغوي) و(الوعي الأسلوبي) بل عرفوا أيضاً طرائق تجويد الكلام، وأفانين نظمه، بل عرفوا عيوبه أيضاً، وإلا «فلم ذكروا العيِيَّ والبكِيَّ، والحَصِرَ والمُفحَمَ، والخَطِل والمسْهِبَ، والمتشدِّق، والمتفيهق، والمهْمَارَ، والثرثار، والمكثار، والهمّار؟ ولمَ ذكروا الهُجْرَ، والهَذَرَ، والهذَيان، والتخليط؟ وقالوا: رجلٌ تِلقَّاعةٌ، وفلانٌ يتلَهْيَعُ في خطبته،... ولولا أنّ هذه الأمور قد كانت تكون في بعضهم دون بعضٍ، لما سمّى ذلك البعضُ البعضَ الآخر بهذه الأسماء»[3].

وما تجويد الكلام، والتفنن في معارضه إلا مطلب بلاغي يُراد منه أمورٌ كثيرةٌ لعل أهمّها البيان والإفهام، وقد عُرِف زهيرٌ ومدرستُه بهذا، فهذه المدرسةُ لا ترتضي بما تجود به عليها القريحةُ أوّل وهلة، بل تقلِّب البصيرةَ في أشعارها، فتؤخر ما تراه مناسباً للتأخير، وتقدّم ما تراه مناسباً للتقديم، حتى ترى أنَّ القصيدةَ أُتْقِن نظمها، وأُجيدِ حوكُها، ووُشِّيَ لفظها، ونُمِّق معناها.

---

(١) الصاحبي في فقه اللغة: : أحمد بن فارس، تحقيق: مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية العربية، ١٣٨٢هـ - ٩٦٣م، ص٥٢.

(٢) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٠٧هـ - ١٩٨٧م،ص ٢٣٥ و الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م: ٧٣٢/٢.

(٣) البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان، ١٢٨/١. و بكُؤ الرجلُ: قلَّ كلامه، فهو بَكِئ وهي بَكِئ. الخطِلُ: ذو الخطل، وهو الكلام الكثير الفاسد. والمسهِب؛ بكسر الهاء وفتحها: الكثير الكلام. ورجلٌ مهمارٌ: كثير الكلام، ورجلٌ همّار: أي مِهذار ينهمر بالكلام. الهُجْر: القبيح من القول، والهَذَر: الكلام الكثير الرديء، الذي لايُعبأ به. والتِلقّاع والتِلقّاعة: الكثير الكلام. وتلهيعَ في كلامه: أفرط فيه.

بل إنّ كثيراً من الشعراء الجاهليين كان يتعلم على شاعرٍ آخر أقدرَ منه مقاييس البيان وتصاريف البلاغة، يقول حازم القرطاجني (ت ٦٨٤هـ)«وكيف يظنُّ ظانٌّ أن العرب - على ما اختصت به من جودة الطِّباع لِنَشْئِهم على الرياضة واستجداد المواضع وانتجاع الرياض العوازب، فضلاً عن هذه الطباع التي داخلها الفساد منذ زمان واستولى عليها الخلل -كانت تستغني في قولها الشعر الذي هو بالحقيقة شِعْرٌ ،ونظمها القصائد التي كانت تُسمِّيها أسماط الدهور عن التعليم والإرشاد إلى كيفيات المباني التي يجب أن يوضع عليها الكلام، والتعريف بأنحاء التصرّف المستحسن في جميع ذلك، والتنبيه على الجهات التي منها يُداخِلُ الخللُ المعاني ويقع الفساد في تأليف الألفاظ والمعاني.

وأنتَ لا تجد شاعراً مجيداً منهم إلا وقد لزم شاعراً آخر لمدّة طويلة، وتعلَّم منه قوانين النظم، واستفاد عنه الدربة في أنحاء التصاريف البلاغية، فقد كان كُثَيِّر أخذ الشعر عن جميل، وأخذه جميل عن هدبة بن خشرم، وأخذه هدبة عن بشر بن أبي خازم، وكان الحطيئة قد أخذ علم الشعر عن زهير، وأخذ زهير عن أوس بن حجر. وكذلك جميع شعراء العرب المجيدين المشهورين»[١]. ومن يعلَمُ قوانينَ النظم، وتصاريف البلاغة، لابدَّ من أن يكون واعياً لأصول البلاغة ومناحي البيان، ومدركاً لها.

إنّ قضية البيان، وإظهار الكلام مظهراً حسناً، بنظم مُحكَم، وصوغ مُتقن، راسخةٌ تماماً في الفكر العربي، حيث كوّنت نقاطاً أساسية، وقفَ عندها شعراء الجاهلية، ومن يتتبّع العبارات التي قالها بعض الشعراء في حقّ شعراء آخرين، ولا سيّما في الأسواق، يدرك صحة هذا القول؛ فذائعٌ ومعروفٌ أمرُ قبّة النابغة الذبياني التي كانت تُضرب له في سوق عكاظ، وأنّ الشعراء كانت تأتيه، فتعرض عليه أشعارها، وذائعٌ أمر تلك الرواية التي فضّل فيها النابغةُ الخنساءَ على بنات جنسها، وفضّلها وفضّل أيضاً الأعشى على حسّان، فثارت ثائرة حسان، فقال له: «أنا - والله - أشعرُ منكَ ومنها، قال: حيث تقول ماذا؟ قال: حيث أقول[٢]:

لنا الجفَنَاتُ الغـرُّ يلمَعْـنَ بالـضُّحى ... وأسْـيَافُنا يَقْطُـرنَ مـنْ نَجْـدةٍ دَمَـا

وَلَدْنا بنـي العَنْقَـاءَ وابنَـي مُحَـرِّقٍ ... فأكرِمْ بنا خـالاً وأكْـرِم بنـا ابنَمـا

---

(١) منهاج البلغاء : حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م،ص ٢٧.

(٢) ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ١٩٤٧م: ٣٥/١.

فقال: إنك لشاعرٌ لولا أنك قلّلت عدد جفانك، وفخرتَ بمن ولدتَ، ولم تفخر بمن ولَدك. وفي رواية أخرى؛ فقال له: إنك قلتَ: (الجفنات)، فقلّلت العدد، ولو قلتَ: (الجفان) لكان أكثر، وقلتَ: (يلمعن بالضحى)، ولو قلتَ: (يبرقن بالدجى) لكان أبلغ في المديح، لأن الضيفَ بالليل أكثرُ طروقاً، وقلتَ: (يقطرنَ من نجدة دماً)، فدلَلْت على قلّة القتل، ولو قلتَ: (يجرين) لكان أكثر لانصباب الدم، وفخرت بمن ولَدتَ ولم تفخرْ بمن ولَدك. فقام حسانٌ منكسراً منقطعاً»[1].

فالنابغة يرى أن الألفاظ التي عبَّر بها حسان عن صُوَره لم تؤدِّ الغرض المطلوب، ولو أنّه استعمل غيرها لكان أبلغ، وهو بذلك ينبّه على أمرٍ مُهمٍ في البلاغة والنقد، وهو المطالبة بالمبالغة، بل الغلو في الصورة، لاعتقاده أن الإبانة عن الصورة لا تكون إلا بالأمور المثلى والعليا، فالنابغةُ يطالبُ حسان، ومن ورائه الشعراء، بالصدور عن المثل العليا في التصوير، فعلى الشاعر «ألا يصدر عن طبعه، بل عن مَثَله، سواء أكان هذا المثل مطابقاً لطبعه أم لم يكن، وربّما كان هذا أخطر ما أورثتهُ هذه القبةُ لتاريخ النقد العربي، إذ أنكرتْ مبدأ الصدق الذي يُلزم الشاعر بالصدور عن مشاعره لا عن مشاعر غيره، أو عن مشاعر أخرى قد تخالف مشاعره»[2]. ومهما يكن من أمرٍ، فقد شعَر النابغة الذبياني بأن حسان أخلَّ بمقاييس البيان وأصول البلاغة، فأبان له مواضع الخلل ومكامن النقصان.

ويبدو أن بعض فحول الجاهلية من الشعراء، هم أوّل من تولّى تصحيح الخلل وتقويمه، كما لوحظ من رواية النابغة سابقاً، بتعليقاتهم النقدية، بل إن هذه التعليقات بما فيها من توجيه «استحالت فيما بعدُ إلى قوانينَ علميةٍ ترشد الكتّاب والشعراء إلى ما يجب اتباعه في التعبير عن العقل والشعور، وهي قوانين البلاغة»[3].

وهذا التنبيه على الخلل الجمالي في الشعر، وضرورة وضع قواعد فنيّة جمالية، تصحّحُ خطأم، وتقوِّم مُعوجَّهُ، تحاكي تماماً قضية اللحن الذي تفشّى في الكلام العربي بعد الإسلام، وبدأ يفسده، والذي أسفر عنه علم النحو فيما بعد.

---

(١) الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس،ط١، دار صادر بيروت، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م، ٩/٢٣٥.

(٢) *أصول النقد العربي القديم*: عصام قصبجي، *مديرية المطبوعات والكتب الجامعية*، ١٤١١هـ - ١٩٩١م،ص ٨.

(٣) أصول النقد الأدبي: أحمد الشايب، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م،ص ٥١.

وبعد؛ فهذه بعضٌ من ملامح التفكير البلاغي التي لوحظت عند العرب في العصر الجاهلي ،وقد استحالت فيما بعد إلى أصول ثابتة أسهمت فئات كثيرة من العلماء في وضع صياغةٍ نظرية لها ،منهم اللغوي، والنحوي، والراوي، والمفسِّر، والمتكلِّم، ولكن ذلك كلَّه كان في المرحلة التالية لنزول القرآن الكريم الذي نقل الفكر العربي من طور العقلية الجاهلية إلى طور العقلية الإسلامية.

كما تبيَّن في هذه العجالة أن العرب في الجاهلية عرفوا كثيراً من الأصول البلاغية تفكيراً وممارسةً، ولكن دون اصطلاحٍ في كثيرٍ من الأحيان.

مصادر البحث ومراجعه

١. القرآن الكريم.
٢. أُسْد الغابة في معرفة الصحابة: عز الدين بن الأثير أبو الحسن علي بن محمد الجزري، تحقيق: محمد إبراهيم البنا ومحمد أحمد عاشور ومحمود عبد الوهاب فايد، دار إحياء التراث، بيروت، ١٩٧٠م، د.ط.
٣. أسرار البلاغة: عبد القاهر الجرجاني ، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، دار المدني بجدة، ط١، ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.
٤. أصول البلاغة: كمال الدين ميثم البحراني، تحقيق: عبد القادر حسين، ط١، دار الثقافة، الدوحة، قطر، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.
٥. أصول النقد الأدبي: أحمد الشايب، ط٧، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م.
٦. أصول النقد العربي القديم: عصام قصبجي، مديرية المطبوعات والكتب الجامعية، ١٤١١هـ - ١٩٩١م.
٧. الأغاني: أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، تحقيق: إحسان عباس وإبراهيم السعافين وبكر عباس،ط١، دار صادر بيروت، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٢م
٨. البيان والتبيين: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، لبنان.
٩. التفكير البلاغي عند العرب: حمادي صمود، منشورات الجامعة التونسية، ١٩٨١م.
١٠. التفكير النقدي عند العرب: عيسى علي العاكوب، ط١، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
١١. ثلاث رسائل في إعجاز القرآن؛ الرماني والخطابي وعبد القاهر الجرجاني، تحقيق: محمد خلف الله ومحمد زغلول سلام، دار المعارف بمصر، د.ط، د. ت.
١٢. الحيوان: عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت ١٤٠٦هـ - ١٩٩٦م.
١٣. الخصائص: أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق: محمد علي النجار، المكتبة العلمية، د.ط.د.ت.
١٤. دلائل الإعجاز: عبد القاهر الجرجاني، قرأه وعلق عليه: أبو فهر محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة، ومكتبة المدني بجدة.
١٥. ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ١٩٤٧م.
١٦. ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد أمين طه، ط١، مكتبة الخانجي، القاهرة، ١٠٧هـ - ١٩٨٧م.
١٧. سر الفصاحة: عبد الله بن محمد بن سنان الخفاجي، صححه وعلق عليه: عبد المتعال الصعيدي، مطبعة محمد علي صبح، ١٣٧٢هـ - ١٩٥٣م.

١٨. الصاحبي في فقه اللغة: أحمد بن فارس، تحقيق: مصطفى الشويمي، المكتبة اللغوية العربية، ١٣٨٢هـ - ١٩٦٣م.

١٩. عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح: بهاء الدين السبكي، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، ط١، المكتبة العصرية، بيروت، ١٤٢٣هـ - ٢٠٠٣م.

٢٠. العمدة في محاسن الشعر وآدابه: أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني، تحقيق: محمد قزقزان، دار المعرفة، د. ط. د. ت.

٢١. عيار الشعر: محمد بن أحمد بن طباطبا العلوي ، تحقيق: عبد العزيز ناصر المانع، دار العلوم، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م، د. ط.

٢٢. فلسفة البلاغة: جبر ضومط، المطبعة العثمانية، بعبدا، ١٨٩٨م.

٢٣. الكامل في اللغة والأدب: أبو العباس محمد بن يزيد المبرّد، تحقيق: محمد أحمد الدالي، ط٣، مؤسسة الرسالة، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.

٢٤. كتاب الصناعتين: الحسن بن عبد الله، أبو هلال العسكري ، تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، ط١، دار إحياء الكتب العربية، ١٣٧١هـ - ١٩٥٢م.

٢٥. المثل السائر: أبو الفتح ضياء الدين ابن الأثير ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت ١٤١١هـ - ١٩٩٠م.

٢٦. معاني القرآن: أبو زكريا يحيى بن زياد الفراء، ط٣، عالم الكتب، بيروت، ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣م.

٢٧. مقدمة في الأصول الفكرية للبلاغة وإعجاز القرآن: أحمد أبو زيد، ط١، دار الأمان، الرباط، ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

٢٨. منهاج البلغاء: حازم القرطاجني، تحقيق: محمد الحبيب بن الخوجة، ط٣، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٩٨٦م.

٢٩. مواد البيان: أبو الحسن علي بن خلف الكاتب ، تحقيق: حسين عبد اللطيف، منشورات جامعة الفتح، ١٩٨٢م.

إشكالية البحث والتأليف عند المغاربة في القرن الثامن للهجرة

أ. عبد العزيز بو مهرة(*)

المقدمة:

خلاصة الإشكالية: عرفت منطقة المغرب الإسلامي في القرن الثامن للهجرة ــ خاصة ــ جدلاً بين الأدباء والعلماء، حول مدى ضرورة التأليف والتعويل على الكتب في تحصيل العلم. وقد حصل ما يشبه الإجماع، بين عدد من أعلام العصر، على التشكيك في جدوى المؤلفات والكتب للتحصيل العلمي، وفي مقابل ذلك أولوا الأهمية القصوى للتلقي عن الشيخ والمعلم مباشرة، والسعي إليه أينما وجد. هذا هو الأمر الضامن لتحصيل العلم وما عداه غير مجد. فالبحث الجيد الذي يوصل إلى نتائج مرضية لدى هؤلاء الأعلام في تنكب السبل السهلة

(*) أ. في جامعة قالمة الجزائر.

في التحصيل والبحث، وتوخي الرحلة والسعي وراء المشيخة للأخذ المباشر عنهم فذلك أنجح وأفيد في إصابة كبد الحقيقة.

ولعل أول من طرح هذه الأفكار وتناولها بصورة حادة ومباشرة هو الشيخ العلامة الآبلي التلمساني (٦٨١ ــ ٧٥٧هـ)، وأيده عدد من أعلام العصر في هذا الطرح منهم: ابن خميس التلمساني (٦٤٥ ــ ٧٠٨هـ)، وابنا الإمام: أبو زيد (٧٤٣هـ) وأبو موسى (٧٤٩هـ)، وأبو العباس العزفي (٧٠٧هـ)، وعبد المهيمن الحضرمي (٧٤٩هـ)، وابن عبد السلام التونسي (٧٤٩هـ)، والشريف التلمساني (٧٧١هـ)، والقباب الفاسي (٧٧٩هـ)، والوغليسي البجائي (٧٨٦هـ) وغيرهم. هؤلاء أعلام كبار في القرن الثامن للهجرة بالمغرب، ولم نجد لهم تآليف تذكر، وإن وجدت فهي لا تنهض دليلاً على المكانة المرموقة التي يحظون بها في الحياة الأدبية والفكرية، ولا تعكس التأثير الكبير الذي أحدثوه فيها آنذاك وبعده. ترى لماذا يعزف المغاربة ــ أو جلهم ــ عن التأليف في هذا العصر؟ هل يرجع ذلك إلى ذهنية معينة طبعت الشخصية المغربية بصفة عامة؟ تطفو لترتسم على هذا الأديب أو ذلك، فتجعله يميل إلى الانطواء والانقباض والعزلة، أم أنه يرجع إلى الخشية من السلطان وتوجهاته التي تضغط على العالم والأديب؟ أم يعود إلى النفور من ظواهر اجتماعية وثقافية وسياسية معينة؟ أم بسبب حرص على نوعية التأليف وجودته؟

يبدو أن هذه الأسباب مجتمعة قد أسهمت في الوصول إلى هذه القناعة لدى العديد من علماء هذا العصر وأدبائه. وقد يكون السبب الأخير أكثر وجاهة لدى العديد ممن تصدى إلى التنظير لفكرة عدم جدوى التأليف وتصنيف الكتب. وهكذا تعددت الأسباب والنتيجة واحدة، وهي عزوف كثير من المغاربة عن التأليف. غير أن هذه الحقيقة تتعايش مع حقيقة أخرى مضادة لها وهي أن هناك أعلام آخرين، في الأدب والثقافة، معاصرين للجماعة الأولى، قد صنفوا وألفوا كتبا قليلة أحياناً وكثيرة أحيانا أخرى ــ ويكفي أن نذكر هنا ابن خلدون[1] ــ بمؤلفاته الذائعة الصيت، ولسان الدين بن الخطيب (٧٧٦هـ)[2] بمؤلفاته التي تفوق الحصر والعد وتتناول كل جوانب المعرفة الإنسانية المختلفة. ومع ذلك فإن القضية مطروحة، وتمثل أمراً واقعاً تؤكده مظاهر الحركة الأدبية في المغرب في القرن الثامن للهجرة. فهذا ابن

---

(١) ترجمة ابن خلدون في مقدمة ابن خلدون تحقيق د. عبد الواحد وافي ص ٣٥ التعريف بابن خلدون الأعلام للزركلي ٣٣٠/٣ ــ تاريخ الفكر الأندلسي، بالنثيا ص ٢٥٩.

(٢) ترجمة ابن الخطيب: نفح الطيب ٥/أغلب صفحاته ــ نيل الابتهاج ص ٢٦٤ تاريخ الفكر الأندلسي ص ٢٥٢ ــ مشاهدات لسان الدين ابن الخطيب ص ٢١..

خميس[1] الذي قتل في مطلع القرن لا يترك لنا مؤلفاً واحداً ولو ديوان شعر[2] على الرغم من تأكيد ابن خاتمة الأنصاري[3] أن الرجل «من فحول الشعراء ويرتكب مستصعبات القوافي ويطير في القريض مطار ذي القوادم الباسقة والخوافي، حافظا لأشعار العرب، قعد لإقراء العربية بحضرة غرناطة[4]» وكذلك تأكيد ابن الخطيب أنه كان قائماً على صناعة العربية والأصلين، طبقة الوقت في الشعر، وفحل الأوزان في النظم المطول، أقدر الناس على اجتلاب الغريب، ومزج الجزالة بالسلاسة[5] وقد بلغت سمعته المشرق، وأعجب به العلماء والأدباء هناك. يروي صاحب النفح قصة[6] جرت بين أبي إسحاق التنسي وتقي الدين ابن دقيق العيد حين توجه الأول في رحلة إلى المشرق، مفادها تعظيم ابن دقيق العيد لابن خميس التلمساني في حين كان أبو اسحاق التنسي يرد عليه: إن الرجل عندنا شاعر فقط. فقال له:

«إنكم لم تنصفوه، إنه لحقيق بما وصفناه به»[7] ولا شك في أن هذه الشهادة من قاضي القضاة بمصر ومن ابن دقيق العيد نفسه، لأمر يدل على مدى تفوق ابن خميس، ومكانته العلمية والأدبية التي عرفها له المشارقة والأندلسيون. ومع ذلك أفلا يحق لنا أن نتساءل لمَ لم. يترك لنا ابن خميس تآليف؟ ولمَ لمْ يكلف نفسه حتى جمع أشعاره في ديوان؟ إننا حين نستقصي تاريخ حياة الرجل نجد أنه مرّ بمراحل طويلة من العزلة والابتعاد عن الناس، وفي نهاية القرن السابع خرج من هذه العزلة، فاستقبل الرحالة المغربي الشهير العبدري، وتولّى منصباً في ديوان الإنشاء بتلمسان الزيانية لكنه سرعان ما فرّ منها لوحشة جرت بينه وبين ذوي السلطان هناك، والتحق بسبته فمدح صاحبها العزفي وتصدر للإقراء بها[8]. ولكن ميله

---

(1) ترجمة ابن خميس: نفح الطيب ٣٥٦/٥ ــ ٣٧٨، ١٣١/٧ ــ ١٣٣ ــ الإحاطة ٥٢٨/٢ الأعلام للزركلي ٣١٤/٦ ــ الكتيبة الكامنة ص ٣١ ــ بغية الرواد ١٠٩/١.

(2) وقد اعتنى أحد أصحاب ابن خاتمة بعد وفاة ابن خميس بجمع شعره في ديوان أسماه «الدر النفيس في شعر ابن خميس نفح الطيب ٣٦١/٥.»

(3) ترجمة ابن خاتمة: ديوان ابن خاتمة ص ٩م ــ الإحاطة ٢٣٩/١ ــ ٢٦٧ ــ الكتيبة ٢٣٩ ــ الأعلام للزركلي ١٧٦/١ ــ نيل الإبتهاج ٧٢.

(4) الإحاطة ٥٢٩/٢.

(5) الإحاطة ٥٢٩/٢.

(6) نفح الطيب ٣٦٩/٥ ــ ٣٧٠.

(7) المصدر نفسه ٣٧٠/٥.

(8) المصدر نفسه ٣٥٦/٥.

إلى العزلة والانطواء وسرعة تبرمه من الاستقرار، جعلاه لا يحتمل تطاول الطلبة عليـه[1] فقصد مملكة غرناطة، وهناك اهتز وزيرها ابن الحكيم لاستقباله بالحفاوة والاحتفال اللائقين به، وأقعده للإقراء بحضرة غرناطة[2]. وكان ابن خميس يدبج فيه القصائد دون أن ينسى تسجيل حنينه إلى بلده تلمسان. ومع ذلك فإنه لم يجمع شعره، بل ظل منشغلاً عن ذلك بكثرة الترحال حتى إنه كان يقول «أنا كالدم بطبعي، أتحرك في كل ربيع»[3]. ويبدو أن تحركاته هذه كانت بقصد تغطية تذمره من طول الإقامة أو تضايقه من علاقات اجتماعية معينة. فهو ينفس عن كربته بهذا الهروب، ويلبي حاجة نفسية تدعوه إلى العزلة وتغيير الوجوه التي يتعامل معها. يقول لسان الدين بن الخطيب: «كان رحمه الله نسيج وحده زهداً وانقباضاً.. قليل التصنع بعيداً عن الرياء والمهادنة، عاملاً على السياحة والعزلة»[4]، وهكذا يمكن اعتبار هذه الحالة النفسية التي تكاد تلازمه طوال حياته باعثاً كبيراً على عزوفه عن التأليف، فهو أكثر اطمئناناً للإقراء منه إلى التأليف.

ظاهرة ابني الإمام

والظاهرة الثانية التي تصادفنا ونحن نبحث هذه القضية في مصادر الأدب المغربي في هذا القرن، هي ظاهرة الأخوين ابنَيْ الإمام[5] «عالمي تلمسان والمغرب جميعاً»[6] وقد حلاهما المقري الجد فقال: إنهما «علمَاها الشامخان، وعالماها الراسخان»[7] وهما شيخا أعلام المغرب والأندلس في عصريهما، رحلا إلى المشرق وناظرا ابن تيمية، وتركا أثراً حسناً عند علماء القدس[8]، ومن تلاميذهما: المقري الجد (٧٥٩هـ) وابن الخطيب (٧٧٦هـ) والآبلي (٧٥٧هـ) وابن عبد النور (٧٤٩هـ)[9] وابن مرزوق الخطيب (٧٨١هـ) ووالده وعمه،

(١) المصدر نفسه ٥/٣٥٦ ــ ٣٥٩.

(٢) نفح الطيب للمقري ٥/٣٦٠.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) الإحاطة ٢/٥٢٨.

(٥) المصدر نفسه ٥/٢ ٢٨ ــ ٥٢٩.

(٦) ترجمتها في: العبر ٧/٨٢١ ــ نيل الابتهاج ١٦٦، ١٩٠ ــ نفح الطيب ٥/٢١٥ ــ معجم أعلام الجزائر ٢٢ ــ ٢٣ ــ الأعلام للزركلي ٣/٣٣٠، ٥/١٠٨ ــ بغية الرواد ١/١٣٠.

(٧) نفح الطيب ٥/٣٥٠.

(٨) المصدر نفسه ٥/٢١٦ ــ ٢١٧.

(٩) العبر /٨٣٨ ــ ٨٣٩.

والشريف التلمساني (٧٧١هـ)، وسعيد بن محمد العقباني (٨١١) وغيرهم. وقد تصدى هذان العالمان للتدريس ولم يتركا آثاراً تذكر[١].

موقف الآبلي صاحب النظرية: وأما الآبلي[٢] فقد وقف ضد التأليف صراحة، ودعا إلى الإعراض عن التصنيف مسوغاً ذلك بأن كثرة التآليف تفسد العلم، وبنيان المدارس يذهبه[٣]، فقد كان العالم يرتحل في طلب العلم، ويناله في سبيله مشقة كبيرة وعنت أكبر، وعلى قدر مشقته وعنته يكون تحصيله للعلم. وهو في كل ذلك ينفق المال الكثير. وأما التأليف فهو نسخ الرحلة وفي ذلك ما فيه من التسهيل والتهوين من أمر العلم. فأكبر كتاب يشترى بأبخس الأثمان، فكأنما هو دعوة إلى الركون والكسل، وحط من شأن العلم. لقد كان العلم عندهم مرتبطاً بالتجوال والبحث عن مظانه من البشر، والسعي إلى الشيوخ في أماكن بعيدة ومجالستهم، والأخذ عنهم ومحاورتهم، إن العلم هنا مرادف للرحلة. أما بنيان المدارس فإنه مجلبة للطلبة، وصدّ لهم عن الرحلة في طلب العلم، ثم إنهم يتلقون العلم على غير أهله ممن يعينهم أهل الحكم وفي ذلك إمكانية للانحراف عن تحصيل العلم النافع، فالشيخ أجير مطيع وذلك مدعاة إلى البعد عن العلم الحقيقي. وللشيخ الآبلي مأخذ آخر على كثرة التآليف هو ما لحقها من تصحيف[٤] وانقطاع السند[٥] فقد كثرت الاختصارات واستباح الناس النقل عنها، والإحالة على الأمهات من دون تحقق، مما أوقع في التصحيف والخلط وذهاب العلم الصحيح.

واستصعبوا الرواية فتركوها إلى ما بين أيديهم من تلك المختصرات والشروح ولهذا كله فإن المصادر التي بين أيدينا لا تذكر تأليفاً واحداً لهذا الشيخ العلامة، على الرغم من تحصيله لمعارف متعددة وعلوم مختلفة، ذكر ابن خلدون أنه أخذ عنه التعاليم والمنطق والأصلين، وعلوم الحكمة. ويذكر أنه أقام في بيت بني خلدون بتونس، حين جاء مع أبي الحسن المريني في حملته التاريخية على المغرب، مدة سنوات يدرِّسهم. ومن تلاميذه كذلك أبو زكريا يحيى بن خلدون (٧٨٠هـ)، والمقري الجد الذي ترجم له في مشيخته وقال في خاتمة هذه الترجمة «وأخبار الآبلي وأسمعتي منه تحتمل كتاباً»، ومنهم ابن مرزوق الخطيب، والشريف

(١) نيل الابتهاج ١٦٧ ــ ١٦٨.

(٢) ترجمة ابن عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي في: العبر ٨١٣/٧، ٨٢٥ ــ نيل الابتهاج ٢٤٥ ــ بغية الرواد ١١٧/١، ١٢٠ ــ نفح الطيب ٢٢٤/٥ ــ البستان ٢١٤ ــ معجم أعلام الجزائر ١٢ ــ التعريف بابن خلدون ٢١، ٣٣ ــ المسند الجامع الحسن لابن مرزوق ٢٦٦.

(٣) المعيار المعرب ٤٧٩/٢ ــ نيل الابتهاج ٢٤٦.

(٤) المصدر نفسه ٤٧٩/٢.

(٥) السند هو توثيق المعلومة توثيقاً علمياً عن طريق الرواية غير المنقطعة من شيخ إلى آخر.

التلمساني، وابن عرفة، وابن عباد الرندي، وابن الصباغ المكناسي، وسعيد بن محمد العقباني وغيرهم. وتلاميذه لا يعدون كثرة، قال يحيى بن خلدون:

«.. حتى أني لا أعرف بالمغرب وبإفريقية فقيها كبيراً إلا وله عليه مشيخة..». فقد تصدى للتعليم باعتباره بديلاً عن رفضه التأليف، فعكف على التعليم وهو في سن البلوغ، وحين استدعاه شيخ الهساكرة ليقرأ عليه اجتمع طلبة العلم هناك عليه، وعند نزوله من جبل الهساكرة «انثال عليه طلبة العلم من كل ناحية، فانتشر علمه واشتهر ذكره» ثم ذكره ابن الإمام عند السلطان أبي الحسن بأطيب الذكر ووصفه بالتقدم في العلوم، فضمه إلى مجلسه العلمي الذي كان في طور النشأة واستمر الآبلي في العكوف على التدريس والتعليم (٩) إلى وفاته. وهكذا يصدق الآبلي مع أفكاره وآرائه في التحصيل العلمي وطرقه المجدية.

الشريف التلمساني وانتصار المدرس على المؤلف: وهناك أنموذج آخر يؤكد فكرة عزوف علماء المغرب في هذا العهد عن التأليف، والاستعاضة عنه بالسعي إلى المشيخة من خلال إصرارهم على التدريس والتعليم. ونعني به العلامة أبا عبد الله الشريف التلمساني، الذي ترك مؤلفات قليلة جداً لا تنهض دليلاً على علو المكانة العلمية التي حظي بها في ذلك العهد، حتى قال أحمد بابا التنبكي: «كان قليل التأليف، وأكثر اعتنائه بالإقراء، فتخرج به صدور العلماء وأعيان الفضلاء، ونجباء الأولياء ممن لا يحصى[١]». وهكذا عكف الشريف التلمساني على التدريس وبث العلم بين طلبته وهو ابن أحد عشر عاماً[٢]، فملأ المغرب معارف وتلاميذ. وقد فسر أبو عبد الله الشريف (القرآن في خمس وعشرين سنة أتى فيه بالعجب العجاب، ومجلسه عظيم هائل يحضره أكابر الملوك والعلماء والصلحاء، وصدور الطلبة ومشيخة زمانه لا يتخلف منهم أحد)[٣].

ومن أشهر تلاميذه: ابني خلدون: أبي زيد وأبي زكرياء، والشاطبي الغرناطي (٧٩٠)، وابن عباد الرندي (٧٩٢) وابن زمرك (٧٩٥)، والثغري (أواخر ق ٨ هـ) والسكاك[٤].

ولعل قيمة الشريف التلمساني العلمية تبدو ــ فيما ترويه المصادر ــ من كونه كثيراً ما لجأ إليه ابن الخطيب لإبداء رأيه في بعض مؤلفاته فكان (.. إذا ألف تأليفاً بعثه إليه وعرضه عليه وطلب منه أن يكتب عليه بخطه..)[٥]. ولا شك في انه لا أحد يجحد التفوق العلمي الذي

---

(١) نيل الابتهاج ص ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه ص ٢٥٧.

(٣) العبر ٧/ ٨٥٧.

(٤) البستان ص ١٦٦.

(٥) نيل الابتهاج ص ٢٦٠.

يحظى به الشريف بعد هذا، فابن الخطيب شخصية فذة في عالم الأدب والفكر والثقافة، اخترقت الآفاق شهرة، وخلدت نفسها بكثرة المؤلفات التي دبجتها في اختصاصات مختلفة، ومع ذلك نراه يلجأ إلى الشريف التلمساني ليقوّم له بعض هذه المؤلفات، وكان (أبو سعيد بن لب (٧٨٢) شيخ علماء الأندلس كلما أشكل عليه شيء كاتبه ليبين له ما أشكل مقراً له بالفضل..)[١]. وأغرب من ذلك ما تناقلته المصادر حول أخذ ابن عبد السلام التونسي عليه، وافتتاحها بـ: (وزعموا) مبالغةً في عدم التصديق؛ فكيف يُعقل أن يأخذ شيخ عن تلميذه؟ وبأية طريقة؟. ومفاد الخبر أن الشريف التلمساني ارتحل إلى تونس ولقي القاضي ابن عبد السلام[٢] وحضر مجلسه وأفاد منه، كما عرف ابن عبد السلام حقه وآثر محله وأصغى إليه[٣]، ويمضي ابن خلدون في سرد الخبر فيقول: «... حتى لزعموا أنه كان يخلو به في بيته، فيقرأ عليه فصل التصوف من كتاب الإشارات لابن سينا، بما كان هو قد أحكم ذلك الكتاب على شيخنا الآبلي، وقرأ عليه كثيراً من كتاب الشفاء لابن سينا، ومن تلاخيص كتب أرسطو لابن رشد، ومن الحساب والهيئة والفرائض، علاوة على ما كان يحمله من الفقه والعربية وسائر علوم الشريعة...» [٤].

ومن الأمور الدالة على تفوقه العلمي والمكانة المرموقة التي يحظى بها بين أقرانه ومن هُمْ أكبرُ منه سناً وخبرة، ما رواه صاحب «نيل الابتهاج» عن اجتماع العلماء في دار السلطان أبي عنان المريني، وطلب هذا الأخير من الفقيه أبي عبد الله المقري (الجد) أن يفسر لهم القرآن فامتنع، فقال له السلطان: أنت عالم بعلوم القرآن وأهل لتفسيره، فقال المقري: الشريف أولى مني بذلك، وشرع الشريف في إلقاء درسه فأتى بما لم يحيطوا به، وحين انتهى قال السلطان الذي نزل عن سريره وقعد على الحصير مع العلماء: إني لأرى العلم يخرج من منابت شعره[٥].

وأكتفي بهذه النماذج للدلالة على عُلُوِّ مكانة هؤلاء العلماء والأدباء الذين أعرضوا عن التأليف وهم عليه قادرون، بل لقد بذلوا جهوداً جبارة لخدمة العلم وبثه بين الناس، وتطلعوا

---

(١) المصدر نفسه ص ٢٠٦.

(٢) شيخ ابن خلدون وابن عرفة المدرس في (المدرسة العنقية) التي أسستها أخت السلطان الحفصي أبي يحيى أبي بكر سنة (٧٢٠ هـ) و(المدرسة الشماعية) إضافة إلى تدريسه بمنزله، وقد أدى هذا الجهد الكبير إلى ما رأته صاحبة المدرسة الأولى تقصيراً وتهاوناً في أداء المهمة على وجه حسن، فأقالته من التدريس بمدرستها. ترجمته في: المرقبة العليا ١٦١ ـ تاج المفرق في تحلية علماء المشرق ١/١٧٦ ـ نيل الابتهاج ٢٤٢ ـ نفح الطيب ٥/٢٥١ ـ العبر ٧/٨١٢.

(٣) العبر ٧/٨٥٦ ـ ٨٥٧.

(٤) المصدر نفسه ٧/٨٥٧.

(٥) نيل الابتهاج ٢٥٨ ـ ٢٥٩

إلى المشيخة مقتنعين بجدواها في وقت كثرت فيه المؤلفات والمختصرات والشروح التي لا طائل من ورائها. ويكفي أن ابن خلدون وهو صاحب المؤلفات المتنوعة والتصنيفات المفيدة، قد ذهب مذهب هؤلاء الشيوخ ــ أوَ لم يكن الآبلي شيخه المفضل وأستاذه المبجل ــ فأكد في مقدمته معظم نظريات أستاذه، وذهب إلى أن كثرة التآليف مضرة بالمتعلم في تحصيله لأن مصطلحاتها مختلفة، وطرقها متعددة. وسواء في الفقه أم في علم العربية فإن الطالب ملزم بتتبع التآليف فيها ومعالجتها والتمييز بينها، ولكن العمر ينقضي في واحد منها، فكتب النحو ــ مثلاً ــ كثيرة، وطرقها مختلفة، وموزعة بين البصريين والكوفيين والبغداديين والأندلسيين وغيرهم. إن الوصول إلى الغاية من هذه المؤلفات، واستيعاب تلك الطرق ليست أكثر من مطمح لا يبلغه إلا القليل النادر[(١)].

ولابن خلدون رأي آخر حول أهمية الرحلة في طلب العلم كبديل عن الإقبال على التآليف والتصانيف مفاده أن «حصول الملكات غير المباشرة والتلقين أشد استحكاماً وأقوى رسوخاً. فعلى كثرة الشيوخ حصول الملكات ورسوخها.. فلقاء أهل العلوم وتعدد المشايخ، يفيده تمييز الاصطلاحات بما يراه من اختلاف طرقهم فيها...»[(٢)]. ويخلص في النهاية إلى النتيجة الحتمية بقوله: «...فالرحلة لابد منها في طلب العلم...»[(٣)].

وقد أثير نقاش حاد حول كثرة المختصرات التي أقبل عليها العلماء والأدباء في هذا العهد وقبله بقليل، وذهب المتصدون لهذه المختصرات إلى رفض الأخذ عنها وبخاصة مختصرات المتأخرين، والاكتفاء بعلوم الأقدمين، وكان أساس نقد ابن خلدون أنها إفساد للتعليم وإخلال بالتحصيل. لقد ولع المتأخرون باختصار بعض الكتب في ألفاظ قليلة محشوة بمعان كثيرة، فكان ذلك إخلالاً بالبلاغة وتعسيراً للفهم[(٤)].

آراء علماء آخرين

وبينما ينبه المقري الجد إلى ضرورة النقل من مختصرات الشيوخ المعروفين وترك غيرها، يذهب القباب الفاسي[(٥)] إلى رفضها «تارة للجهل بمؤلفيها وتارة لتأخر زمان أهلها جداً، أو للأمرين معاً، فلذلك لا أعرف كثيراً منها ولا أقتنيه وإنما المعتمد عندي كتب

(١) العبر ١/ ١٠٢١ ــ ١٠٢٢.
(٢) المصدر نفسه ١/ ١٠٤٤ ــ ١٠٤٥.
(٣) المصدر نفسه.
(٤) المصدر نفسه ١/١٠٢٨ ــ ١٠٢٩.
(٥) ترجمة القباب في: نيل الابتهاج ٧٢ ــ النبوغ المغربي ٢١٥ ــ الأعلام للزركلي/ ١٩٧١ ــ السلسل العذب والمنهل الأحلى ٨٥.

الأقدمين المشاهير»[1] ومما شهر عن القباب ـ أيضاً ـ أنه وجّه نقداً لاذعاً لابن عرفه الورغمي التونسي (٨٠٣ هـ) حين اطلع على ما كتبه في مختصره الفقهي إذ قال له: ما صنعت شيئاً لأن هذا لا يفهمه المبتدئ، ولا يحتاج إليه المنتهي، فتغير وجه ابن عرفة، وعمل على بسط العبارة فيما بقي من مختصره[2].

إن هذه المواقف الصارمة التي أعلنها أعلام المغرب وشيوخه ضد التأليف، وبخاصة المختصرات منها والشروح قد لاقت صدى لدى علماء المنطقة، واعتقد بها حتى أولئك الذين كانت لهم مؤلفات مثل ابن خلدون.

ولاشك في أن مسوغاتهم في ذلك كانت وجيهة إلى حد كبير، فالبحث والتحصيل العلمي يكونان بالرحلة ومجالسة الأدباء والعلماء ومحاورتهم. لا بالتعويل على المختصرات والشروح التي كثرت في ذلك العصر.

المصادر والمراجع

١ ـ الإحاطة في أخبار غرناطة، للسان الدين ابن الخطيب (٧٧٢) تحقيق محمد عبد الله عنان، مكتبة الخانجي القاهرة، ١٩٧٣.

٢ ـ أزهار الرياض في أخبار القاضي عياض، للمقري أحمد بن محمد ١٠٤١. تحقيق مصطفى السقا وإبراهيم الأبياري وعبد الحفيظ سلب، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٩.

٣ ـ الأعلام للزركلي، مطبعة كوستاتوماس وشركاه ١٩٥٤ ـ ١٩٥٩.

٤ ـ البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، لابن مريم. مراجعة ابن أبي شنب، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ١٩٨٦.

٥ ـ بغية الرواد في ذكر الملوك من بني عبد الواد ج/١، لأبي زكرياء يحيى ابن خلدون (٧٨٠، تحقيق د. عبد المجيد حاجيات، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع)، الجزائر ١٩٨٠.

٦ ـ تاج المفرق في تحلية علماء المشرق. لأبي البقاء خالد بن عيسى البلوي (٨٢٥). تحقيق الحسن السائح، صندوق إحياء التراث العربي، مطبعة فضالة، المغرب. (د. ت).

٧ ـ تاريخ الفكر الأندلسي، انخل بالنثيا. ترجمة حسين مؤنس، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ١٩٥٥.

٨ ـ التيارات الفكرية في المغرب المريني، محمد المنوني. دار الثقافة، الدار البيضاء ١٩٧١ ـ التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، لأبي زيد عبد الرحمان ابن خلدون. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٩.

(١) التيارات الفكرية في المغرب المريني لمحمد المنوني ص ٧.

(٢) نيل الابتهاج ص ٧٣.

٩ ــ ديوان ابن خاتمة، تحقيق محمد رضوان الداية، منشورات دار الحكمة، دمشق ١٩٧٨.

١٠ ــ السلسل العذب والمنهل الأحلى، لأبي عبد الله محمد بن بكر الحضرمي (ق ٨ هـ)، تحقيق محمد الفاسي، مجلة معهد المخطوطات العربية، مجلد ١٩٦٤/١٠.

١١ ــ علاقات المغرب بالمشرق في العصر المريني الثاني، محمد المنوني مجلة دعوة الحق، العدد ٦ ــ ١٩٦٥/٧.

١٢ ــ كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، لأبي زيد عبد الرحمن ابن خلدون (٨٠٨ هـ).

١٣ ــ الكتيبة الكامنة، للسان الدين ابن الخطيب (٧٧٢ هـ) تحقيق د. إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، ١٩٦٦.

١٤ ــ اللمحة البدرية في الدولة العصرية، للسان الدين ابن الخطيب، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٩، ط٢.

١٥ ــ المرقبة العليا فيمن يستحق الفتيا، لأبي الحسن بن الحسن النباهي (ق ٨ هـ)، حققه ليفي بروفنسال، تحت عنوان «تاريخ قضاة الأندلس». المكتب التجاري للطباعة النشر والتوزيع، بيروت د. ت.

١٦ ــ المسند الصحيح الحسن في مآثر ومحاسن مولانا أبي الحسن لأبي عبد الله محمد بن مرزوق التلمساني (٧٨١ هـ). تحقيق ماريا خيسيس بيغيرا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ١٩٨١.

١٧ ــ مشاهدات لسان الدين بن الخطيب في المغرب والأندلس للسان الدين الخطيب، تحقيق د. أحمد مختار العبادي، مطبعة جامعة الإسكندرية، ١٩٥٨.

١٨ ــ مقدمة ابن خلدون، تحقيق د. علي عبد الواحد، طبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ط ٢، ١٩٦٨.

١٩ ــ المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوى أهل إفريقية والأندلس والمغرب، لأبي العباس أحمد الونشريسي (ق ٩) طبعة فاس ١٣١٥ هـ.

٢٠ ــ النبوغ المغربي في الأدب العربي، عبد الله كنون. دار الكتاب اللبناني بيروت، ١٩٧٥.

٢١ ــ نظم الدولة المرينية، محمد المنوني: مجلة البحث العلمي عدد ٣، ٤، ٥/ ١٩٦٤ ــ ١٩٦٥.

٢٢ ــ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أحمد بابا التنبكتي. دار الكتب العلمية، بيروت.

٢٣ ــ ورقات عن الحضارة المغربية في عصر بني مرين، محمد المنوني. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ١٩٧٩.

صورة العرب والمسلمين عند المستشرق ألفونس إتيان دينييه

د. علي بولنوار (*)

الملخص:

يهدف هذا المقال إلى إبراز صورة العرب والمسلمين من خلال كتابات المستشرقين.

كيف يتصرف العرب والمسلمون، كيف يعيشون، كيف يفكرون، وما هي طبيعة معتقداتهم، وما هي أبرز السمات التي تتصف بها شخصيتهم ؟

لا أعتقد أني أبالغ إذا قلت إن صورة العربي أو المسلم في الأعمال الأدبية، وغير الأدبية للكتاب المستشرقين جاءت غير مشرفة. فرغم ما توصل إليه الفرد العربي أو المسلم من قفزة نوعية تعكس تقدمه الحضاري ونضجه الفكري، إلا أن هناك من المستشرقين من يصر على إبراز شخصية الفرد العربي في صور سلبية دنيئة، فهم أهل جهل وتخلف وفشل وذل

(*) أستاذ محاضر قسم اللغة العربية وآدابها ـ كلية الآداب والعلوم الاجتماعية ـ جامعة محمد بوضياف ـ المسيلة ـ الجزائر.

وانهزام، ومردّ ذلك طبعا لما يحملونه في أعماقهم من مشاعر الكره والحقد للعرب وللمسلمين.

فالشخصية العربية ــ عند هؤلاء ــ عدوانية بالغريزة، تميل إلى الصراع والإرهاب والخراب، وتعود هذه العدوانية للإسلام الذي نادى بسمو المسلمين على غيرهم، بالإضافة إلى أنه دين نزعة تخريبية فهو مجرد مجموعة أوامر ونواه، للحد أن الذي ليس لديه معرفة بحقيقة الإسلام، من أنه يحمل رسالة حضارية وإنسانية كاملة سوف يخرج بانطباع أن هذا الدين لا يتجاوز كونه دينا ذا طقوس صارمة يمكن حصره في ثنائية الحلال والحرام . كما ترى هذه الفئة بأن الشخصية العربية، تعاني من أزمة هوية وانتماء حضاري، ولّدت لديها شعوراً بالإحباط. وباختصار فالشخصية العربية، تمتاز بالعدوانية والانفعالية. في حين وصفت الشخصية الأوربية بالعقلانية وبالاتزان والواقعية.

ورغم ذلك فقد لمسنا مواقف عند القلة القليلة من المستشرقين ممّن أنصفوا العرب والمسلمين، بحيث أعطوهم حقهم، وأنزلوهم المنزلة التي يستحقونها بالفعل، من هؤلاء المستشرق الفرنسي ألفونس إتيان دينييه، المولود بباريس سنة ١٨٦١، والمتوفى سنة ١٩٢٩. المتتبع للأحداث يرى بأن الواقع السياسي و الاجتماعي قد أفرز وما يزال يفرز مشاكل سياسية وإحباطات اجتماعية واغترابات نفسية، وهذا من شأنه أن يلون العالم تلوينات متباينة مختلفة في الأفكار والأهداف، لا تتفق مع روح العصر الذي نسعى إلى تحقيقه. ومع كل أسف فإننا نلمس في بعض الحركات الدينية ــ باعتبارها حركات سياسية و أحزاب انقلابية ــ كثيرا من العنف والإرهاب فكرا وممارسة،في الوقت الذي نريد لها أن تكون، حركات نهضوية تهدف إلى أسلمة الواقع، من منطلق أنها عملية سوسيولوجية تتعامل مع نصوص دينية مقدسة، تسعى إلى تغيير الواقع الاجتماعي والنهوض به عن طريق الحوار والتفاهم، لا العنف والإرهاب. ولذلك، فمهما تغيرت الصورة أو اختلفت وتعاطف بعض المفكرين والمستشرقين المخلصين، خصوصا بعد أن تعرف الغرب على عناصر الحضارة العربية والإسلامية، وعلى مؤلفات العلماء والفلاسفة المسلمين في الطب والفلسفة والفلك والرياضيات وغيرها، وبعد أن أصبحت كلمة فيلسوف مرادفة لكلمة مسلم وظهور الإسلام كبنية سياسية ذات أبعاد إيديولوجية، فقد بقيت الصورة محكومة بأديولوجية معادية تقوم على مصالح، وأهداف، وتتخذ من العرب والمسلمين مواقف متذبذبة، تبعاً لمصالحها، وأهدافها الإستراتيجية.

وإذا كانت صورة العربي المسلم في القرون الماضية ــ عدوا كافرا ــ، فإنها أصبحت اليوم ــ أصولياً إرهابياً ــ وخاصة بعد تنامي الحركات الإسلامية في الجزائر ومصر وغيرهما.

يتساءل المستشرق الألماني فيشر عن العلاقة التي تربط أوربا بالعالم الإسلامي، وأسباب الالتباس وسوء الفهم والرؤية المتحيزة التي يحملها بعض المستشرقين عن الإسلام؟ ويقول: إن الحضارة العربية الإسلامية قدمت الشئ الكثير لأوربا والعالم منذ القرون الوسطى، وسعت جاهدة مثل أوربا، إلى نشر الفكر العلمي الحر ومبادئ العدالة والتسامح. وإذا كان هذاهو الواقع، فلماذا يضع الغرب فيتو على الإسلام؟[1]

وكما هو معروف فإن وسائل الإعلام العربية ما زالت تخلط اليوم ــ بوعي ودون وعي ــ بين حركة إسلامية ذات وعي جديد يريد تغيير العالم الموروث لقرون عديدة من القمع والجهل والاستبداد وإنتاج موقف جديد معاد للامبريالية والتبعية والاستغلال، وبين حركة عنف وإرهاب مسلح، لا تقتصر على العالم الإسلامي ولا على الأديان التوحيدية الكبرى. في حين تركز وسائل الإعلام الغربية على إظهار الإسلام في صورة ضيقة تختزله في شكل أوامر ونواه (افعل هذا ولا تفعل ذاك، هذا حرام وذاك حلال، وهذا محظور وذاك مباح)، إلى درجة أن القارئ الغربي الذي لا يعرف حقيقة الإسلام بوصفه دينا يحمل رسالة حضارية وإنسانية كاملة سوف يخرج بانطباع مفاده أن الإسلام لا يتجاوز كونه دينا ذا طقوس صارمة يمكن اختصاره في ثنائية الحلال /الحرام أو الطقوس/ الشعائر، دون الإشارة إلى الجوانب الحضارية والمدنية وعمارة الأرض التي أمر بها الإسلام، مع دعوته كذلك إلى الالتزام بالواجبات الدينية والأمن والسلام.

هذه الظاهرة بشكل عام تجعل بحثنا يتوسع ويتشعب، لذلك ارتأيت أنه من المفيد أن أحصر بحثي في الفنان الكبير، متخذا له بينهم مقاما محمودا في بلاد الجزائر، في تلك الواحة الهادئة الجميلة «بوسعادة» ينتقل إليه ويسكنه نصف العام كاملا، يرتاح للعرب وجيرتهم، ويروح عن نفسه بينهم، وينعم بما في حياتهم من خلال تلك المناقب المأثورة عنهم، وتلك المكارم المعروفة بهم، والتي لايميل إليها إلا عشاق الخيال السامي، ولا ينشدها إلا أهل الفضائل العليا وقد وضع في حياة العرب كتابا جميلا جليلا ملأه باللوحات البديعة من ريشته القادرة ذات البلاغة في تصويرها، والبيان في صحتها. ((والمسيو «دينية» يبلغ من العمر

(١) انظر، الحضارة الغربية، يوسف الأطرش. محاضرات الملتقى الوطني، السيمياء والنص، بسكرة ص٢٥.

سبعين عاما، وهو من كبار أهل الفن ورجال التصوير وصاحب اللوحات الكبيرة النفيسة القيمة، تزدان بها جدران المعارض الفنية وتحتفظ بها المتاحف الفرنسية الكبيرة وغيرها من متاحف العالم، وله في متحف (لوكسمبرج) ــ وهو متحف كبار المصورين العصريين بباريس – عدة صور، منها الصورة الشهيرة المعروفة لاسم: (غداة رمضان) وكذلك له صورة في متحف (بو) وكذلك في متحف (سدني) باستراليا، وغير ذلك كثير)).[١]

بحق إننا هنا أمام رجل أحب العرب وانتصر للمسلمين، وذلك في عز المد الكولونيالي الفرنسي، وأرّخ مشاعر المحبة والإخاء والإنسانية السامية في رحلة حجازية في مطلع القرن الماضي .فقد درس دينييه الروح العربية وفهمها الفهم الصحيح، حتي قيل عنه: إنه المصور الفريد بين إخوانه الذي يستطيع تمثيلها بالريشة والألوان والأصباغ أحسن تمثيل، وهم يقولون عنه إنه المصور «العربي مستنكرا في الوقت ذاته نظرة الغرب للشرق والتي تصور الشرق على أنه واحة للتخلف وتابع من توابع الحضارة الغربية ولعل أهم كتبه تعبيرا عن هذا التوجه كتاب «الشرق كما يراه الغرب».

لم يكتف دينييه بالتصدي وكتابة مواجهة الأباطيل وإنما سعى بفكره العميق ونظرته الثاقبة إلى تعريف الغرب والفرنسيين خاصة بـــ الدين الإسلامي وفي هذا الصدد كتب مع رفيقه وصديقه الجزائري «سليمان بن إبراهيم » مجلدا كبيرا والمعروف بـــ «حياة محمد» تأريخا لسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم معتمدا في ذلك على السير المعتبرة كسيرة «ابن هشام» وسيرة «ابن سعد» متخذا في ذلك منهجا مخالفا عن ذلك المنهج الذي طبع كتابات المستشرقين معبرا عنه في كتابه بقوله (فبحكم المستحيل أن يتجرد المستشرقون من عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة، وهم بذلك حرفوا سيرة النبي وصحبه، وقدموا عنهم صورًا خيالية أبعد ما تكون عن الحقيقة...)[٢] وما ميز هذا الكتابة جرأة ناصر الدين في نقده للمستشرقين وموضوعيته في تبيان تناقضهم بعد استشهاده بنماذج من كتاباتهم عن الإسلام ونبي الإسلام خاصة؛ مبيننا المنهج السليم الذي كان عليهم الكتابة وفقه قائلاً (إذ إن دارس سيرة الرسول لا بد له من أن يتجرد عن الهوى والعصبية، وأن يعتمد على الأخبار الصحيحة التي رواها المسلمون أول عهدهم بالتدوين، وأن يدرس البيئة العربية في مهدها الأصلي حتى ينجلي له الغامض، ويتضح له. وبالرغم من أن الجزائر قد كرمت دينييه بإطلاق اسمه على بعض

---

(١) الحج إلى بيت الله الحرام، الحاج ناصر الدين ألفونس إتيان دينييه، والحاج سليمان بن إبراهيم باعمر. ترجمة وتقديم، عبد النبي ذاكر، مطبعة أنفو برينت،١٢ شارع القادسية الليدو، فاس، المملكة المغربية ٢٠٠٦ ص١.

(٢) المرجع السابق ص٢٥.

الساحات والمدارس وأهمها إطلاقها اسم «ناصر الدين دينيه» على المتحف الوطني الملاصق لبيته وإصدارها مجلدا قيما فخما يليق بالفنان وبمسيرته يضم أهم لوحات الفنان ومقتطفات من سيرته وكتاباته إلا أنه للأسف لا يزال مجهولا في الذاكرة الجزائرية والعربية والإسلامية ؛ ومن هنا تأتي محاولتنا لتسليط الضوء على هذا الإنسان الجليل والفنان المستشرق الذي أخلص للعرب وللمسلمين.

ومن الصور الدالة على مدى حبه للعرب والمسلمين أنه وصفهم بالشجاعة، يقول: ((يقول القسيس لامانس (هنري لا مامن بلجيكي المولد، فرنسي الجنسية، توفي في بيروت/الأعلام ٨ ــ /٩٩) متهماً العرب بعدم الشجاعة: زعموا أن العربي يتسم بالشجاعة، بل لقد عللوا النجاح في الفتوحات الإسلامية الأولى بما يمتاز به العربي من صفات ومزايا، ولكنني أتردد كل التردد في قبول هذا الرأي المبالغ فيه كل المبالغة... إن شجاعة العرب إنما هي من نوع غير سام. والرد على القسيس بسيط، ويكفي أن نسدي إليه هذه النصيحة، وهي أن يقرأ آلاف الشهادات التي نالها من قيادة جيوش الحلفاء الجنود المسلمون الشجعان، الذين حاربوا دفاعا عما اعتقدوه حقا، فكانوا من عوامل النصر في الحرب الكبرى.))[(١)].

ويقول أيضاً ((ففي أقل من مائة عام، ورغم قلة عددهم، استطاع العرب الأمجاد،وقد اندفعوا، لأول مرة في تاريخهم خارج حدود جزيرتهم المحرومة من مواهب النعم،أن يستولوا على أغلب بقاع العالم المتحضر القديم: من الهند إلى الأندلس))[(٢)]. وهذه الشجاعة دفعت ببعض القادة العالميين، أن يكسبوا العرب والمسلمين إلى صفهم للاستفادة من خدماتهم، يقول دينيه في هذا الموضوع: ((وقد شغلت، في قوة هذه القصة المجيدة تفكير أعظم عباقرة عصرنا هذا،أعني نابليون، الذي كان ينظر دائما إلى الإسلام باهتمام ومودة، فيقول عن نفسه في إحدى خطبه المشورة بمصر: إنه مسلم موحد، ويذكر الإسلام في أواخر أيامه، فيرى أنه، إذا طرحنا جانبا الظروف العرضية التي تأتي بالعجائب، فلا بد أن يكون في نشأة الإسلام سر لا نعلمه، وأن هناك علة أولى مجهولة جعلت الإسلام ينتصر بشكل عجيب على المسيحية وربما كانت العلة الأولى المجهولة: أن هؤلاء القوم الذين وثبوا فجأة من أعماق الصحاري قد صهرتهم، قبل ذلك، حروب داخلية عنيفة طويلة، تكونت خلالها أخلاق قوية ومواهب عبقرية وحماس لا يقهر، أو ربما كانت هذه العلة شيئا آخر من هذا القبيل... ولذلك كان نابليون يعلم، أن وراء خمول العالم الإسلامي، في فترة الانحطاط، خزائن لا مثيل لها من القوة

(١) نفسه ص٥١.

(٢) المرجع السابق: ص٧٥.

الفعالة الكامنة، فحاول، في مناسبات متعددة أن يستميل المسلمين إلى جانبه ببعض المعاهدات. وكان يؤمن بأنه إذا وفق في ذلك يستطيع أن يوقظ الإسلام من سباته، وأن يغير بمعونته وجه الأرض قاطبة.)).[(١)]

وكما هم العرب شجعان هم أيضا أهل ود وكرم وصبر، ((أما اليوم فقد استقبلنا هؤلاء البدو بود كبير، وأرشدونا بلطف إلى طريق السيارات المحاذي للبحر بعيدا غرب الممر))[(٢)]

وفي الكرم يقول: ((وعند خروجنا انتصب بدوي أمامنا ليقدم لنا إبريق شاي قد حضره، فتقبلناه القبول الحسن بعد ليلة صوم وإرهاق... أفادنا بمعلومات عن الطريق، لم يعد هناك ما نخشاه من سبخات...)).[(٣)]

وفي الصبر يقول: ((ومهما كانت المشقة، فقد استحيينا من تبرمنا، حين صادفنا قوافل الحجيج الطويلة على الجمال، وهي تقطع هذه الطريق في أحد عشر يوما أو أكثر، والأجل من ذلك أننا كنا نمر بمواكب الراجلين، يحملون أمتعتهم على رؤوسهم، قاطعين مسافة أربع مائة كيلو متر في الهجير، محققين إنجازاً في الجلد، لن يقوى عليه المتسابقون الأولمبيون، لان الإيمان يعوزهم.)).[(٤)]

ومن الصور الدالة على حبه للعرب والمسلمين أنه يصحّح بعض المفاهيم الخاطئة في العبادة عند المسلمين، من ذلك تقبيل الحجر الأسود .

ففي الوقت الذي ذهب فيه العديد من المستشرقين يصفون موقف المسلمين من تقبيل الحجر الأسود أنه جزء من آثار الوثنية، يرى دينييه أنها مواقف بعيدة كل البعد عن الوثنية:ومع ذلك، نقر بأن بعض العامة من الحجاج، يذهب توقيرهم للحجر الأسود إلى درجة تقربهم من ارتكاب البدع. لكن ما يميز ــ أساساً ــ سلوك هؤلاء الحجاج عن سلوك الوثنيين الفعليين أمام أوثانهم، هو أنهم لا يتوجهون إطلاقا بالدعاء إلى الحجر الأسود، إنهم لا يعبدون إلا الله وحده حين يقبلونه وهم يشهقون ندما عما اقترفوه من آثام.))[(٥)] ولكي يقوي فكرته يستشهد برأي محمد البنتوني صاحب كتاب الرحلة الحجازية الذي يقول: إن الحجر الأسود

(١) محمد رسول الله. إتيان دينييه، باعمر. ترجمة عبد الحليم محمود، محمد عبد الحليم. دار الكتاب اللبناني، بيروت.ص٣٣٥ ــ ٣٣٦.

(٢) الحج إلى بيت الله الحرام إتيان دينييه ن باعمر، ص٢٨.

(٣) نفسه، ص٣٠.

(٤) نفسه، ص٥٢.

(٥) نفسه، ص٦٢.

موضوع توقير لدى المسلمين. لكن فقط باعتباره رمزا للقوة الربانية، ولذلك يستلمه المسلمون ويقبلونه، باحترام وتشريف، وهو في هذا شبيه بالعلم الوطني، الذي لا يشرف باعتباره قطعة قماش مثبتة على قطعة خشب، وإنما باعتباره رمزا للبلاد وسلطتها. ولهذا السبب يكن له الجنود الطاعة الشديدة والحماس.))[1] ويصحح دينييه أيضاً فكرة خاطئة أعطاها المستشرق بورطون،عن نظافة منى، يقول ((خلافاً لما حكاه بورطون، لم نشتم أي رائحة نتنة خلال الأيام الثلاثة التي قضيناها بمنى ... تمر سيارات المبيدات المطهرة على الطرقات، وبمنى مستشفى له خدمات إسعاف منظمة جدا)).[2]

الحقيقة إن الصور الدالة على مدى حبه للعرب وللمسلمين، وإخلاصه لهم كثيرة، سنحاول فيما يأتي ذكر جزء منها، إضافة إلى ما ذكرناه:

يرى دينييه أن العديد من الدارسين الغربيين يرون بأن اللغة العربية ميتة، ولا يمكن أن تنتج حضارة راقية محترمة، في حين يجد العكس هو الصحيح، فهي لغة حية بشكل مذهل، لغة تمتاز بالحيوية والانتشار، وحتى يبرهن على ذلك نجده يقدم لنا أكثر من شاهد، يقول: ((انتشرت عادة مستهجنة عند بعض الدارسين تقديم اللغة العربية الفصحى باعتبارها لغة ميتة، ولا يفهمها ثلاثة أرباع العرب. أما العربية المتكلم بها، فيعتبرونها حطاما للهجات العامية، لا صلة بينها، وهي منذورة للموات في أجل قريب هي الأخرى. يكفي أن يذهب المرء إلى الشرق أو مصر أو سورية ليرى الدليل على أن العربية التي أريد لها أن تقبر قبل الأوان، إنما هي على العكس من ذلك لغة حية بشكل مذهل، في صحفها العديدة، إنها حية إلى حد أن الأوربيين المقيمين بهذه البلاد يجدون أنفسهم مجبرين على تعلمها حتى لا تتعثر مشاريعهم.))[3] وفي مكة المكرمة، نلمس أشد الدلائل على حيوية اللغة العربية، ذلك أن سكانها يتحدثون اللغة العربية الفصحى، ومع ذلك فجل القادمين من العرب والعجم، لا يجدون مشكلة في التفاهم معهم، يقول ((لكن في مكة نعثر على أشد الدلائل قوة على هذه الحيوية. إن أهلها يتكلمون العربية الفصحى تقريبا، ويفهمها كل العرب القادمين من مختلف الأصقاع.

آلاف الحجاج العجم لهم شغف كبير هم أيضا بدراسة اللغة العربية لقراءة القرآن وتدبره. وأغلبهم لا ينطقها جيدا لكنهم يتكلمونها بشكل صحيح للغاية. وهكذا استطعنا التحادث دون

(١) الرحلة الحجازية. محمد البتنوني، ص١٣٢ن ضمن الحج إلى بيت الله الحرام، ص٦٢.

(٢) نفسه، ص٩٤.

(٣) الحج إلى بيت الله الحرام. دينييه، باعمر، ص١٠٩.

صعوبة تذكر مع الجاويين والهنود والإيرانيين والخراسانيين والبوسنيين والأتراك والألبانيين والقوقازيين والسودانيين، الخ))[١]

ومن دلائل حيوية اللغة العربية التي يقدمها دينييه، أنها الوحيدة من بين اللغات القديمة التي لا تزال حية: (دراسة هذه اللغة الرائعة لها أهمية خاصة، لأنها الوحيدة، من بين اللغات القديمة، التي ما تزال حية. فلو بعث الله أحد معاصري الرسول ــ ص ــ، لما وجد صعوبة في التواصل، داخل البلاد الناطقة باللغة العربية. في حين أن معاصرا للقيصر، سيكون عليه أن يتحدث مع بعض الأساتذة فقط، بل ومن غير المؤكد أن يتفاهم معهم بشكل تام. كما أن معاصرا لفرانسوا الأول، سيجد عنتا في تواصله مع فرنسيي اليوم.)).[٢]

وفي الأخير يتوجه بالنصح إلى فرنسا كي تهتم باللغة العربية وأن تدرجها في المؤسسات التعليمية كلغة حية، ((بالنسبة لفرنسا، على وجه الخصوص، لدراسة اللغة العربية أهمية لا جدال فيها، تفوق أهمية دراسة اليونانية واللاتينية، وتعادل دراسة الإنجليزية والألمانية، ينبغي تدريسها في كل ثانويات فرنسا والجزائر وتونس والمغرب.)).[٣]

وحبه الصادق للعرب لم يظهر فقط في إظهار أهمية اللغة العربية وحيويتها بل جعله ينتقد مواقف بعض المستشرقين الذين كانت لهم مواقف سلبية من هذه اللغة التي يريدون قتلها، يقول: ((يوجد اليوم فريق من المستشرقين لا يتولون دراسة اللسان العربي والدين الإسلامي إلا بهدف التشويه والتحقير))[٤] ويقول أيضاً: ((هناك هجمة أخرى أشد خطراً أطلقها حديثاً بعض المستشرقين، إعلانهم الحرب على الخط العربي، متذرعين بالعناية التي يولونها للجنس العربي، راغبين في استبداله بالحروف اللاتينية بدعوى أنها عملية أكثر.

وقد سعدنا بملاحظة موجة الاستنكار التي أثارتها هذه الفكرة في الشرق. لكننا ندعو أصدقاء كل ما هو جميل، دون تمييز في الجنس أوالدين، للاستهزاء بهؤلاء المستشرقين، الذين من فرط حقدهم على القرآن الملهم لفن الخط العربي البديع، بنوا هذا المشروع المنتهك للحرمات.))[٥] لقد كانت صرخته قوية للعالم كي يقفوا ضد هؤلاء الحاقدين، صرخة فيها الكثير من الحب والصدق والإخلاص للعرب، يقول: ((يا عشاق الجمال، هبوا ــ مثل

(١) المرجع السابق، ص١٠٩.
(٢) نفسه ص١٠٩.
(٣) نفسه ص١١٣.
(٤) أنظر خاتمة كتاب الحج إلى بيت الله الحرام.
(٥) الحج إلى بيت الله الحرام. إتيان دينييه، سليمان باعمر، ص ١٠٩.

المسلمين ــ والعنوا المتربصين بكتابة لها هذا الجمال، عازمين على استبدالها بالحروف اللاتينية الباردة، في الوقت الذي ضجر منها الذوق الأوروبي، ويا للغرابة، بإدخال إجراءات مستوحاة من الخط العربي.))(١)

بعد ذلك يتوجه بالحديث إلى الأدب العربي ويقدمه على أساس أنه، أدب جميل يحوي كنوزا عظيمة، ((من بين الآداب العظمى كلها، يعد الأدب العربي هو الأقل ذيوعا، نظرا لأنه الأصعب من حيث الترجمة، والنماذج المترجمة المتوفرة، في عمومها، تخلو من الدقة، ويعتريها تسطيح يرثى له.

ولكي تفهم وتفهم، يتوجب على المترجم أن يكون ليس فقط عالماً مستعرباً، بل شاعراً أيضاً تمرس طويلاً بالحياة العربية والإسلامية. وسيستكشف هذا الأخير كنوزا مجهولة، ذات جمال منقطع النظير، وذات فرادة.))(٢)

ومن أهمية اللغة العربية يذهب دينيه للحديث عن جمال وسحر الخط العربي. مبينا كيف أن العرب قد استغلوه بطريقة جميلة، وقدموه للعالم بهندسة رائعة، تثير الكثير من السحر والجمال، يقول: ((والأسلوب المعماري العربي نجد طابعه العبقري المبتكر، في أنه دائماً يسترشد بفن جديد نشأ مع الإسلام، فن لم يكن له مثيل في الفنون السابقة وكان تحقيقاً مادياً لمثل العرب العليا، إذا صح هذا التعبير، ذلك هو فن الزخرفة الخطية الذي استخدم لتمجيد كلام الله، أي آيات القرآن.

إن هذا الفن الخطي العربي، حتى في حالة اقتصاره على وسائله الخاصة وحدها، لهو من فروع الفنون الزخرفية التي تمخضت عنها مخيلة الإنسان، ولعله الفن الأوحد الذي نقول عنه دون مغالاة: إن له روحاً، فهو كصوت الإنسان يعبر عما في النفس من أفكار. وهو لا يستوحي العالم الخارجي ــ مهما بلغ ذلك العالم من التنظيم والتنميق ــ في شيء، وهو بذلك ينتسب إلى الموسيقى، ويبدو وكأنه رمز لمعان تجيش في أعماق القلوب.)(٣)

ونتيجة جمال الخط العربي وسحره، اتخذته بعض الأقوام مثلا لها في فنونها، ((لقد خضعت لسيطرته ــ سيطرة الزخرفة الخطية العربية ــ وسلطانه قبة بيزنطة الكروية الثقيلة، فاتخذت هيئة أشبه ما تكون بهيئة الخوذة العربية، وتحولت انحناءات رواقها الذي لم يكن فيه

---

(١) محمد رسول الله. دينييه، باعمر. ص٣٣٨.

(٢) نفسه، ص٣٣٨.

(٣) نفسه، ص٣٣.

شئ من العبقرية، إلى أشكال عربية بالغة الروعة، بنما اتخذت الطوابي الوضيعة صور المآذن الأنيقة التي ترتفع إلى قسم التجلي.))[١]

ويظهر حبه الشديد للعرب وللمسلمين، أنه يقدم أكثر من دليل على مدى تفوق العرب في ميادين عديدة، من ذلك فن الأرابيسك، ((وأخيراً، فإن النظام الزخرفي الوحيد الذي يشابه الزخرفة الخطية العربية في كونه لا يستوحي الطبيعة، وهو الزخرفة الهندسية ــ ذلك الفن الذي لم يستطع الإغريق واللاتينيون استخدامه إلا في أشكال ضئيلة لا روح فيها ــ قد دبت فيه بين أيدي العرب حياة جديدة حقا، وقد أطلق على هذا الفن الزخرفي منذ ذلك الحين اسم له دلالته، أرابيسك.

وراح يتأسى بفن الزخرفة الخطية العربية، في البحث عن أعجب ما يبهر الفكر من أشكال عبقرية يحار العقل في تشابكها الذي لا نهاية له، وفي تحولاتها المفاجئة.

يا لها من آيات غاليات خلفها لنا الفن الإسلامي، إن الهواة الغربيين يتنازعون اليوم آثار هذا الفن غير مبالين بما ينفقونه في سبيلها، وهم يأملون من وراء ذلك أن تدخل معها في بيوتهم المظلمة بعض انعكاسات الأحلام التي استوحاها الفنانون العرب. إنه لمجد الإسلام، يتغنى به في هذه الديار ما نشهده فيها من تحف تبلغ الغاية من الدقة والجمال والإشراق. وإنا لنرى الذوق الغربي يتجه الآن إلى اقتناء آيات فن الخط العربي الذي ــ بنقله لكلام الله ــ ينفخ روحاً قوية في زخارف المصاحف أو صدف الآنية. والغربيون في ذلك يترسمون خطى الأمراء العرب أيام عصر الإسلام الذهبي حيث كانوا، في سبيل الحصول على صحيفة مخطوطة بقلم أحد الخطاطين المشهورين، يبذلون مجهودات جنونية نستطيع مقارنتها بتلك التي تبذل في أيامنا هذه، لاقتناء تحف فن التصوير.))[٢]

ومن دلائل حب المستشرق دينييه للعرب وللمسلمين أنه يتوجه للعالم بتذكيرهم فضل هؤلاء على شعوب أوربا يوم كانت تغط في سبات عميق، من الجهل والتخلف، مبينا في الوقت ذاته التاريخ المجيد للعرب وأنهم أهل سبق في الإبداع، وفي شتى ألوان المعرفة، وإن كان العرب الآن قد تخلفوا، وأوربا قد تقدمت، فليس هذا معناه أن الجنس العربي أو أن المسلمين أهل جهل كما يريد بعض المستشرقين ــ من أهل المكر والخداع ــ إظهاره.

فأوربا قد تأثرت بالعرب أكثر من تأثرها بالإغريق، ولكي يقوي رأيه ويثبته نجده يستشهد برأي المفكرين الأوربيين الذين يقرون هذه الحقيقة، ويعلنونها دون خجل، يقول: ((لقد

(١) المرجع السابق، ص٣٣٩.

(٢) نفسه، ص٣٣٩.

أدهشت كل تلك العجائب عقول أهل أوربا، حتى في أعنف أيام عدائهم للإسلام. لقد نقلوا كثيرا من العرب في ميدان الزخرفة والمعمار. ولا شك أن دراسة أكثر عمقا لهذا الموضوع، من شأنها أن تبرهن على أن أوربا قد تأثرت بالفنون العربية أكثر مما تأثرت بالفنون الإغريقية واللاتينية، ولكن مثل هذه الدراسة قد تبعدنا عن الغرض الأساسي من هذا الكتاب. ونكتفي هنا_ على سبيل التلميح _ بالإشارة إلى المؤرخ، دولور، الذي يقول إن مهندسي العرب قد عملوا في بناء كنيسة نوتردام بباريس. أما في ميدان العلوم، فان اثر المسلمين لم يكن اقل خصبا، ولا نرى من وسيلة لتوضيح هذا أفضل من نقل رأي الدكتور، جوستاف لوبون في ذلك، ونجده يقول في كتابه القيم، حضارة العرب، (ويعزى إلى بيكون، على العموم، أنه أول من أقام التجربة والملاحظة، اللتين هما أساس المناهج العلمية الحديثة، مقام الأستاذ. ولكنه يجب أن نعترف، قبل كل شئ، بأن ذلك كله من عمل العرب وحدهم.)

ويقول العلامة الشهير، همبولد، بعد أن يذكر أن ما قام على التجربة والملاحظة هو أرفع درجة في العلوم: إن العرب ارتقوا في علومهم إلى هذه الدرجة التي كان يجهلها القدماء تقريبا))[1] ودون شك أن تفوق العرب في العديد من العلوم، جعل دينييه، يكن لهم كل الاحترام والتقدير، فلقد تفوق العرب في، الرياضيات، وفي الفلك، والاكتشاف، والكيمياء، وعلوم الطب، والجراحة، وفي هذا يقول: ((وكانت دراسة العلوم الرياضية من الدراسات الذائعة لديهم، وقد تقدم علم الجبر بفضلهم، حتى قيل إنهم مخترعوه. ولقد كان لهم قصب السبق في تطبيق الجبر على الهندسة، وهم الذين أدخلوا التماس في حساب المثلثات.

وكان علم الفلك يدرس في حماس في مدارس بغداد ودمشق وسمرقند والقاهرة وفاس وطليطلة وقرطبة وغيرها...، تلك المدارس التي وصلت إلى اكتشافات عديدة يمكن إيجازها في القائمة التالية: إدخال التماس في الحسابات الفلكية، ووضع جداول لحركة الكواكب، وتحديد سمت الشمس تحديدا دقيقا وتدرجه وتقدير تقدم الاعتدال، تقديرا صحيحا، وأول تحديد صحيح لمدة السنة. ثم إننا مدينون لهم أيضا بإثبات ما في أكبر خط عرض للقمر من ضروب عدم الانتظام، واكتشاف عدم التساوي القمري الثالث المعبّر عنه اليوم بالتغيير.

وكان النصيب الذي أسهم به هؤلاء الرواد الذين يمتازون بالجرأة والإقدام نصيبا ضخما: فمن الناحية العلمية كانت لهم هذه التحديدات الفلكية الصادقة التي هي أول أساس للخرائط، كما عملوا على تصحيح الأخطاء الفاحشة التي وقع فيها الإغريق.

أما من ناحية كشف بقاع العالم المجهولة فقد نشروا رسائل في الرحلات تعرف الناس بأقطار العالم المختلفة التي كانت شبه مجهولة من قبل، والتي لم يسبق للأوربيين ارتيادها.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٤١ ــ ٣٤٢.

وإننا نجد في خريطة من خرائط الإدريسي ترجع إلى عام ١١٦٠، منابع النيل بين البحيرات الاستوائية الكبرى مرسومة رسما دقيقا، وهي تلك المنابع التي لم يكشفها الأوربيون إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسجل مستكشفاتهم في ميدان العلوم الطبيعية أعظم من ذلك. والبيان التالي يوضح أهمية هذه المكتشفات..

معلومات عالية في نظريات علم الطبيعة، وخاصة فيما يتعلق بالمسائل الضوئية ــ اختراع أجهزة آلية من أبدع ما يكون ــ اكتشاف أعلق الأجسام بأصل علم الكيمياء، مثل الكحول والحامض الكبريتي، وأهم العمليات الأساسية في هذا العلم، كالتقطير ــ تطبيق الكيمياء في ميداني الصيدلة والصناعات، وخاصة فيما يتعلق باستخراج المعادن وصناعة الفولاذ، والصباغة وغير ذلك..ــ صناعة الورق من الخرق، والاستعاضة به عن ورق الغزال وورق البردي والحرير الصيني ــ ومن المحتمل أنهم أول من استخدم البوصلة في الملاحة، ومن المحقق أنهم أدخلوا هذا الاختراع الأساسي في أوربا ــ وأخيرا، فهم قد اكتشفوا الأسلحة النارية.

وفي عام ١٢٠٥ استخدم الأمير يعقوب المدفعية في حصار مدينة المهدية، وفي عام ١٢٧٣ استخدمها السلطان أبو سيف في حصار مدينة سجلماسة. وقد حضر كونت دربي سالسبري الانجليزيان في حصار مدينة الجزيرة التي دافع عنها العرب فشاهدوا نتائج استخدام البارود، فنقلا ذلك الاختراع إلى بلادهم فاستخدمه الانجليز في معركة كريس بعد ذلك بأربع سنوات.

وأما فيما يتعلق بالطب، فقد استوحى العرب، أولا، كتب الإغريق، ثم ساروا بهذا الفن خطوات هامة إلى الأمام.

وتكاد تكون سائر المعارف الطبية في أوربا، خلال عصر النهضة، مأخوذة عن العرب' وأهم ما حققه العرب في ميدان الطب يتعلق بالجراحة ووصف الأمراض، وبالأدوية وبالصيدلة. وقد ابتكروا وسائل علاجية متعددة، ظهر بعضها في العالم الطبي حديثا بعد أن قضت عليها قرون من النسيان، مثال ذلك استخدام الماء البارد للطب للحمى التيفودية.

والطب مدين لهم بكثير من المواد الطبية مثل خيار الشنبر والسنى مكي والراوند والتمر هندي والكافور والكحول والقلي، وغير ذلك... وإننا مدينون لهم بكثير من المستحضرات المستعملة اليوم، مثل الأشربة وصنوف اللعوق والمراهم والأدهان والماء المقطر وغير ذلك...

وكذلك الجراحة، كان للعرب الفضل في تقدمها الأول: فكانت مؤلفاتهم هي المراجع الأساسية التي تدرس بالمعاهد الطبية إلى عهد قريب جدا. لقد كانوا ــ في القرن الحادي

عشر الميلادي ــ يعرفون علاج الماء الذي ينصب في العين(الكاتاركتا) بالتحويل أو استخراج البلورية، ويعرفون كيفية تفتيت الحصاة، وعلاج النزيف بصب الماء البارد، كما كانت لهم خبرة باستخدام الكاويات والأحزمة والكي بالنار لتطهير الجراح. وإن التخدير الذي يظن الناس أنه اكتشاف حديث يبدوا أن العرب لم يجهلوه، فقد كانوا يوصون باستعمال نبات الزوان ــ قبل العمليات المؤلمة ــ لتنويم المريض حتى يفقد الوعي والحساسية.

وكانت لهم أيضا ثقة عظمى في الوسائل الصحية لعلاج الإمراض، وكانوا يعتمدون كثيرا على القوى الطبيعية. والطب النظري الذي يبدو اليوم وكأنه الكلمة الأخيرة للعلم الحديث، يوافق هذه الفكرة في استدلالاته...))(١) هذه إذا مجمل المعارف العملية التي تفوق فيها العرب، وهي معارف تبين مدى امتلاك العرب للحضارة العالمية زمنا طويلا، وتعكس في الوقت ذاته، سخط المستشرقين الحاقدين، الذين يريدون طمس الحضارة العربية، ومن ثمة تشويه العرب، والتشكيك في قدراتهم الإبداعية.

ولم يكن تأثير العرب مقتصراً على العلوم التي ذكرها دينييه آنفا، بل تعدى تأثيرهم ذلك، ليشمل أيضاً ميدان تحرير الفكر الذي لطالما نادت به بعض الدول الأوربية. وفي هذا الشأن يقول: ((ولعل أثر المسلمين في ميدان الفكر كان أخطر شأنا، فقد دعا عيسى إلى المساواة والأخوة، أما محمد فوفق إلى تحقيق المساواة والأخوة بين المؤمنين أثناء حياته.

وإنه لمن الحمق أن نزعم أن الإسلام أثر، مباشرة، في خطط الثورة الفرنسية التي كان رجالها يفعلون معظم ما قام به محمد في سبيل المساواة بين الناس، ولكننا نستطيع أن نبرهن على أن المحاولات الأولى في السعي إلى تحرير الفكر، كانت أثراً منطقيا للمبادئ التي جاء بها محمد: فإلى الفيلسوف المسلم ابن رشد ــ الذي عاش في اسبانيا من سنة ١١٢٠ إلى سنة ١١٩٨ــ يرجع الفضل في إدخال حرية الرأي (التي يجب أن لا نخلط بينها وبين الإلحاد) في أوربا. وقد عارض ابن رشد وحدة الوجود القديمة والتجسيم المسيحي بعقيدة الإيمان بالله وحده في الإسلام، وتحمس أحرار الفكر في العصر الوسيط الأوربي لشروحه لأرسطو، وإن كانت هذه الشروح مصبوغة بصبغة إسلامية قوية. ويمكن أن نعتبر ــ بحق ــ أن التيار الفكري الذي نشأ عن هذا التحمس لابن رشد كان أصل التفكير المنطقي الحديث، فضلا عن كونه من أصول الإصلاح الديني)).(٢)

(١) نفسه، ص٣٤٣.

(٢) نفسه، ص٣٤٤.

وكما كان التأثير في الفكر كان أيضا في الأخلاق . يقول دينيه ((ولم يكن أثر الأخلاق الإسلامية بأقل من ذلك شأنا في أوربا، فقد كان العرب يمتازون إلى جانب روح التسامح الديني بأخلاق الفروسية القوية، وفي ذلك يقول الكاتب الكبير، بلاسكوإيبانيز في قصته، في ظل الكنيسة،:لقد نشأت روح الفروسية بين عرب إسبانيا. وأخذها عنهم فيما بعد أهل الشمال زاعمين أنها طبيعة من طبائع الأمم المسيحية.

ولنذكر في هذا الصدد مرة أخرى ملاحظات الدكتور جوستاف لوبون، إذ يقول: لقد كانت للفروسية العربية أصولها، كما للفروسية المسيحية التي جاءت بعدها، فلم يكن المرء فارساً إلا إذا تحلى بالخصال العشر التالية: الصلاح والكرامة، ورقة الشمائل، والقريحة الشعرية، والفصاحة، والقوة، والمهارة في ركوب الخيل، والقدرة على استعمال السيف والرمح والنشاب...

وقد حاصر والي قرطبة، في سنة ١١٣٩، مدينة طليطلة التي كانت بيد النصارى، فأرسلت إليه الملكة بيرانجير رسولا يبلغه أنه ليس من مروءة فارس كريم رقيق الشمائل أن يحارب امرأة، فارتد القائد العربي من فوره، ولم يطلب مقابل ذلك سوى أن يشرف بتحية الملكة...

وسجلات تاريخ العرب بإسبانيا حافلة بمثل هذه النوادر التي تبين كيف كانت أخلاق الفروسية هذه ذائعة بينهم. ويعترف عالم قوي الإيمان هو بارتليمي سانت هيلير، في صدق وصراحة، بما تدين به الأخلاق الأوربية للعرب، إذ يقول في كتابه عن القرآن :عندما اتصل الأوربيون بالعرب واقتدوا بهم، لانت الطبائع الخشنة لدى أشراف القرون الوسطى القساة، وتطلع أهل الفروسية — دون أن يفقدوا لذلك طبائع الشجاعة والنخوة — إلى عواطف أرق من عواطفهم وأشرف وأليق بالإنسانية. ومن المشكوك فيه أن تكون المسيحية، مهما بلغت تعاليمها من السمو، هي وحدها التي اوحت إليهم بكل هذا.))[1]

هكذا يكون الحب والإخلاص، حق، وجرأة، وعدل. إنها بحق شهادات حية، وصور تبين وبكل شفافية موقف مستشرق، تعكس الصورة الحية للعرب وللمسلمين، التي لطالما شوهها الغرب.

إن سعي دينيه لإظهار العرب والمسلمين في صورة صحيحة دفع به أن يدخل في مواجهة مع المستشرقين كاشفا زيفهم، مظهرا بطلان إدعاءاتهم،فهو عندما كتب عن سيرة محمد (ص) لم يعتمد كتابات المستشرقين واعتمد السيرة القديمة، وهذا سبب له الكثير من الإحراج فقد تناوله النقاد بالنقد،بل ورأوا بأن كتاباته غير علمية وليست دقيقة بما فيه الكفاية فرد هو ورأى ((بأنه فعل ذلك متعمدا، فقد كتب السيرة معتمدا على المنقول من الأخبار الإسلامية الصحيحة، ولكنه فعل ذلك بعد أن قرأ ما كتبه المستشرقون عن سيرة الرسول

فوجد أنه لا يساوي شروى نقير. لقد رأى أنه من المتعذر، إن لم يكن من المستحيل، أن يتجرد المستشرقون من عواطفهم ومن بيئتهم، ونزعاتهم المختلفة، وأنه لذلك قد بلغ تحريفهم لسيرة النبي والصحابة مبلغا يخشى على صورتهم الحقيقية، من شدة التحريف فيها، ورغم ما يزعمون من أتباعهم لأساليب النقد الحديثة، ولقوانين البحث العلمي الجاد. فإننا نلمس من خلال كتاباتهم:

محمدا يتحدث بلهجة ألمانية، إذا كان المؤلف ألمانيا

ومحمدا يتحدث بلهجة إيطالية، إذا كان الكاتب إيطاليا

وهكذا تتغير صورة بتغير جنسية الكاتب، وإذا بحثنا في هذه السير عن الصورة الصحيحة فإنا لا نكاد نجد لها من أثر.

إن المستشرقين يقدمون إلينا صوراً خيالية، هي أبعد ما تكون عن الحقيقة...، هؤلاء يصورون أشخاصاً من أبناء قومهم...، فصورهم حسب منطقهم الغربي وخيالهم العصري.

فلو كانت أبحاثهم علمية صحيحة، لما اختلفت ولما تعارضت ولما كان مصيرها التلاشي)).[(١)]

ويضيف قائلاً: ((إن الصرح الذي شيده المستشرقون في سيرة الرسول إنما هو صرح من الورق قد أقيم على شفا جرف هار، والسبب في ذلك واضح. ذلك أن المستشرقين لم يتبعوا الخطة المثلى فيما ينبغي أن يعتمدوا عليه في السيرة النبوية. إن كاتب السيرة النبوية يجب عليه أولا: أن يتجرد عن الشهوة والهوى والعصبية، ويبدأ في دراسة الموضوع نافضا عن رأسه كل ما أوحته إليه الكنيسة من أباطيل عن الإسلام، وكل ما غرسته في نفسه من ترهات خاصة بمؤسس الدين الإسلامي...وإذا لم يفعل ذلك سيكون لا محالة وهما وباطلا.

ويجب عليه ثانيا: أن يعتمد على الأخبار الصحيحة التي رواها المسلمون أول عهدهم بالتدوين.

ويجب عليه ثالثا: أن يدرس البيئة العربية في مهدها الأصلي.))[(٢)] والشيء الذي امتاز به دينييه، أنه عندما يجد كاتبا من الكتاب الغربيين ينصف العرب والمسلمين يذكره، من ذلك ما قاله في حق المبشر، زويمر، وفي هذا يقول: ((وإليك ما انتهى إليه تأمل المبشر س، و، زويمر، الذي اضطر للاعتراف بالحقيقة التاريخية رغم عدائه للإسلام: حوالي سنة ٥٧٠ ولدت آمنة طفلاً اسمه محمد، ولم يمر قرن من الزمان، حتى بدأ اسم هذا العربي مقرونا

(١) نفسه، ص٤٥.

(٢) نفسه، ٤٨.

باسم الله العظيم، يتردد من أعلى عشرة آلاف مئذنة خمس مرات في اليوم من الخليج العربي إلى المحيط الأطلسي، في قارات ثلاث، فكنس هذا الدين الجديد كل شيء أمامه. فإلى أي شيء مرد هذا النجاح المنقطع النظير؟ لا شك أن مرده إلى أسباب عديدة... لكن، لا شيء من هذه النظريات مجتمعة أو متفرقة بمقدورها أن تنسينا أن العامل الحاسم في هذا النجاح الباهر هي عبقرية محمد.... إنها القيمة التي لا جدال فيها، لتجربته الدينية، وتمكنه من الإقناع بالتي هي أحسن، وتحمسه المتواصل، وكرم طبعه، واقتداره في تأليف القلوب حوله، ومؤهلاته في التنظيم ومحاربة الشرك، مواهبه السياسية الفريدة.)).(١)

ونحن إذ نذكر آراء المفكرين في النبي محمد (ص) لا بأس أن نذكر رأيين لمفكرين غربيين يعدان من أعمدة الفكر والثقافة عند الغرب: جورج بيرنار، شو، ولامارتين. قال الأول: دائما ما أخذت دين محمد مأخذ إجلال كبير، نظرا للحيوية الكبيرة لهذا الدين. إنه الدين الوحيد الذي يبدو لي له القدرة على استيعاب تجدد الحياة على مر العصور. لقد درست هذا الرجل العظيم، وهو في رأيي أبعد ما يكون عن عدو للمسيحية، بل ينبغي أن نطلق عليه اسم: منقذ البشرية.

اعتقد أن رجلا مثله يأخذ على عاتقه ديكتاتورية العالم الحديث، سيحالفه النجاح في حل المشاكل بطريقة تفضي إلى السلام والسعادة، وما أشد الحاجة إليهما . لقد بدأت أوربا تفتتن بعقيدة محمد، وخلال القرن المقبل، سيزداد اعترافها بأهمية هذه العقيدة في حل مشاكلها.))(٢)

وقال الكاتب الشهير لامارتين: لا يوجد امرؤ قدم ــ عن قصد أو عن غير قصد ــ هدفا أكثر سموا، أما وإن هذا الهدف كان فوق طاقة البشر: تبديد الخرافات القائمة بين المخلوق وخالقه، ردّ الله إلى الإنسان و الإنسان إلى الله، إعادة الفكرة العقلانية والقدسية للربوبية في هذا العماء من الآلهة المادية والمشوهة للوثنية... ولا أحد استطاع إنجاز تطور عظيم دائم في العالم في هذا الظرف الوجيز، لأنه في اقل من قرنين على التبشير بهذا الدين الجديد والحض عليه وحماية بيضته، أصبح يسود شبه الجزيرة العربية وبلاد فارس وخراسان والعراق والهند الغربية وسورية ومصر والحبشة، وكل العالم المعروف جنوب إفريقيا، والعديد من جزر حوض المتوسط، والأندلس وجزءاً من بلاد الغال. إذا كان جلال الهدف، وضآلة الوسائل، وضخامة النتيجة، هي المقاييس الثلاثة لعبقرية الإنسان، فمن يجرؤ على المقارنة، إنسانيا، بين رجل عظيم في العصر الحديث ومحمد؟ فالمشاهير لم يحركوا سوى

---

(١) الإسلام، ماضيه وحاضره، ومستقبله، س،و،زويمر ص٣٩. ضمن الحج إلى بيت الله الحرام، دينييه وباعمر، ص٣٨.

(٢) عبقرية الإسلام. برنار شو، ضمن الحج إلى بيت الله الحرام، ص٥٦.

الأسلحة والقوانين والإمبراطوريات، ولم يؤسسوا ـ إن أسسوا شيئا ـسوى قوى مادية، اندحرت قبلهم في الغالب. أما هذا الأخير، فقد جيش الجيوش والشرائع والإمبراطوريات والشعوب والأسر الحاكمة وملايين البشر في الثلث المعمور من البسيطة، لكنه حرك، على الأخص الأفكار والمعتقدات والنفوس. لقد أسس على كتاب، كل حرف من حروفه أصبح شرعة، أمة روحية تشمل شعوبا من مختلف اللغات والأجناس، وغرس ـ كخصيصة لصيقة بهذه الأمة الإسلامية ـ كره الآلهة المزيفين، وحب الله الواحد المنزه...

حكيم، خطيب، رسول، مشرع،مجاهد، فاتح للأفكار، مصلح العقائد العقلية، له عبادة لا نظير لها، مؤسس عشرين إمبراطورية دنيوية وإمبراطورية روحية، هذا هو محمد، وعلى كل الأصعدة التي يمكن ان نقيس بها العظمة الإنسانية، أي إنسان يوازي جلالة قدره..))[1]

ولم يكن دينييه المستشرق الفرنسي الوحيد الذي وقف موقفا مشرفا إزاء العرب والمسلمين، بحيث نجد أكثر من مستشرق فرنسي يذكر العرب والمسلمين، بكل خير . من هؤلاء نذكر – سيديو ـ الذي ألف كتابا بعنوان: تاريخ العرب العام. ومن خلال تصفحنا للكتاب نلمس بأن المؤلف قد امتاز بالمصداقية، ومن دواعي تلك المصداقية، أن يُضطهد المفكرون من مجتمعاتهم التي تسيطر عليها وسائل إعلام معظمها خاضع للدوائر الصهيونية التي تعمل ليل نهار من أجل تشويه العرب والمسلمين، ولعل المستشرق الفرنسي سيديو واحد من أولئك الذين استطاعوا الإفلات من سطوة الإعلام الغربي.

تناول كتابه تاريخ العرب من العصر الجاهلي إلى نهاية سقوط دولة العرب في الأندلس، وجغرافية دولتهم وحضارتهم ومدارسهم الفلسفية والعلمية والأدبية في الشرق والغرب، بإنصاف وتجرد وحيادية.

يقول المؤلف: إن للعرب والإسلام فضلاً كبيراً على أمم العالم في ميادين العلوم والثقافة والفلسفة والعمران والأدب.

وعلى خلاف الكثير من المستشرقين الذين تناولوا العرب والمسلمين وتاريخهم، وأداروا ظهورهم للدور الكبير الذي لعبه العرب في الحضارة الإنسانية جمعاء، بقصد طمس آثار الحضارة العربية الإسلامية ونسيانهم وإنكار ما كان لهم من تأثير.نجد سيديو يشيد بشأنهم في كثير من فصول الكتاب، ويقدّر آثارهم تقديراً حسناً ويثني عليهم بما هم أهل له، لقد نجح (سيديو) في رسم صورة حية ساطعة لحركة الإسلام الفاعلة في جميع نواحي التاريخ والأدب والفلسفة والعلم، وحفزته دراساته الخاصة إلى اعتنائه الكبير بكل ما هو خاص بالعرب

(١) تاريخ تركيا، لا مارتين، ص ١٦. ضمن، الحج إلى بيت الله الحرام دينييه، باعمر،، ص٥٦ ـ ٥٧.

والمسلمين، وبالدور الفريد الذي لعبته الرسالة الإسلامية متجسدة بشخص الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام والخلفاء المسلمين من بعدهم، لبعث الروح الجديدة في تقاويم الروح البشرية، وإغناء الحضارة الإنسانية بنور المثل والمبادئ العظيمة روحياً ومادياً.

و في موضوع آخر يرى المستشرق الفرنسي سيديو أن النبي محمداً (صلى الله عليه وسلم) استطاع أن يوحد القبائل المتنازعة في عصره، وأن يزيل الضغائن فيما بينها لتجتمع على كلمة واحدة، ومن ثم تعمل سوياً على صناعة الحضارة الراقية، من أجل خير الإنسانية جمعاء.)).(١)

وللأمانة نقول إنّ الفرنسيين ليسوا وحدهم الذين سجلوا انطباعات طيبة عن العرب والمسلمين، بحيث نجد أكثر من مفكر غربي يرسم صورة فيها الكثير من الاحترام والتقدير، من ذلك نذكر الكاتب البرازيلي الشهير باولو كويلو أحد أبرز الكتاب في العالم الذي لم يخف حبه وتعلقه بثقافة وحضارة العرب، مؤكدا أنه «لا يخجل من ذلك مع أنها أصبحت تهمة . لقد استلهم الكثير من الثقافة العربية والإسلامية، وأنها أسهمت في ثراء مؤلفاته. وأوضح أن اكتشافه الأول للحضارة العربية الإسلامية كان من خلال العرب المقيمين في البرازيل، ثم طور معرفته الإسلامية من خلال قراءة الأدب العربي مثل كتاب ألف ليلة وليلة إضافة للأدب الصوفي». وقال الكاتب البرازيلي الشهير إن «الشرق هو الشرق ولن ينتهي ثقافيا لحدوث متغيرات كثيراً ما كان الغرب هو المتسبب فيها، وهو من يصنع الآن الصورة التي يريدها عن الإسلام وعن العرب وثقافتهم وحضارتهم))(٢) ونفى كويلو أن يكون هناك ما يعرف الآن «بشرق الرعب»، متهما الغرب وصحافته بإلصاق التهم بالشرق عموما وأضاف أن «هذه الصفات القذرة ولدت في الصحافة الغربية ومن لا يحب الشرق يعني أنه بلا قلب)).(٣)

وفي المقابل ينبغي أن نعترف وبكل موضوعية وشجاعة، أننا نحن العرب سجلنا بعض الإسهامات فيما لحقنا من تشويه من الغرب، ذلك أننا كثيرا ما نصور المجتمع الغربي كما لو كان بيئة منحلة يسودها الانحطاط في العلاقات بين الجنسين على سبيل المثال، والسبب في ذلك يعود إلى وسائل الإعلام العربية التي تنقل صورة خاطئة عن المجتمع الغربي، فالغرب ليس واحداً وليس مطلقاً. فهو يمتاز بالتنوع والفرو قات والتناقضات والصراعات. ومن شأن

---

(١) الحج إلى بيت الله الحرام. دينييه و باعمر، ص ٧٩.

(٢) الحضارة الغربية، محاضرات الملتقى الوطني، السيمياء والنص، يوسف الأطرش ص١٧.

(٣) الحضارة الغربية، محاضرات الملتقى الوطني، السيمياء والنص، يوسف الأطرش ص١٧.

التفكير فيه كآخر لديه تجاربه الإنسانية والثقافية المتنوعة أن يقلص البعد الأسطوري الذي اتسمت به صور الغرب. ولا يمكن بالتالي تحليل الصور المتكونة عن الغرب إلا انطلاقاً من هذا التنوع. أما الحل الوحيد الممكن لهذه الظاهرة «فيكمن في تصحيح الصورة على كلا الطرفين خاصة في وسائل الأعلام والأخذ بعين الاعتبار أن للأوربيين فلسفتهم الخاصة في تشكيل حياتهم. حيث إن هناك مفاهيم أخرى للحرية الفردية المطلقة أو لعلاقة الرجل بالمرأة أما إصلاح هذه الصورة فيتطلب تبادل وفود شبابية بين العالم العربي والغربي، وأن يتم عرض صورة الفكر الأوروبي عرضاً صحيحاً. ودراسة الفلسفة الحياتية الأوروبية لا يعني بالضرورة الإيمان بها».

وكما هو معروف، فإن الحرب تندلع في العقول قبل أن تصير واقعا على الأرض. ومن ثمة فإن فض الصراعات والمنازعات يبدأ بالنظر إلى الأمور بكل موضوعية ونزاهة. ومثلما كان علينا أن نطالب الآخر بتصحيح رؤيته إلينا، ينبغي نحن أيضا أن نصحح رؤيتنا للآخر. خصوصا وقد باتت ترسم لنا صورة بالغة التشوه والسوء.

وأخيراً نقول إنّ إتيان ديني،أو ناصر الدين دينية، قد ذهب بعيدا ليرسم للعرب والمسلمين صورة طيبة، رغم ما لاقاه من انتقادات من طرف الأوربيين ومن غيرهم، وأعتقد أنه قد وفق إلى حد كبير في ذلك، ومع ذلك فقد بقت صورتنا في مرآة الغرب مشروخة مهتزة ومشوهة ومضللة، وعلينا أن نتقاسم المهام في سبيل تصحيح صورتنا العرجاء في اللون الغربي، بإعادة تحرير البيت العربي من الداخل من صفوف التشوهات التي تسهم في رسم صورة سلبية عنا في الغرب، تحرره بالحوار الجاد بين أبناء الأمة العربية، بين الحكام والمحكومين، بين الرجل والمرأة. وأن نحترم ثقافة الآخر كبنية حرة مستقلة.

المراجع:

١ــ الحج إلى بيت الله الحرام. الحاج ناصر الدين ألفونس إتيان دينييه، والحاج سليمان بن إبراهيم باعمر. ترجمة وتقديم، عبد النبي ذاكر، مطبعة أنفو برينت، ١٢ شارع القادسية الليدو، فاس، المملكة المغربية

٢ ــ محمد رسول الله. إتيان دينييه،سليمان باعمر. ترجمة عبد الحليم محمود، محمد عبد الحليم. دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٣ــ محاضرات الملتقى الوطني، السيمياء والنص، جامعة بسكرة. يوسف الأطرش.

الإبداع والسلطة في الثقافة العربية

د. عبد الله أبو هيف(*)

المقدمة:

يستند البحث إلى نظرة مفادها أن جدل الحرية والإبداع لا يخرج عن علاقة الإبداع بالسلطة، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، وثمة تبدلات عاصفة ومتسارعة تستهدف سلطة الثقافة لإدغامها في ثقافة السلطة نحو سيطرة ثقافة القوة على قوة الثقافة، ومهد للبحث حول جدل الإبداع والسلطة وما يفضي إليه من حرية مشروطة أو مهمشة أو مغيبة كلما كانت السلطة مالكة لإنتاجها أو إعادة إنتاجها، وتتضاعف رؤى التقييد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

ونوقشت اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، من تأزم وعي الذات إلى تأزم وعي التاريخ والآخر، ونظر في تطوراتها من مناخ الحرية والدمقرطة إلى إشكالياتها المتفاقمة المتصلة بحدود الحرية أو تحكميات السلطة، وأبرزها التلاشي في المجتمعات الرقمية ومدى التأثير على الهوية في الوقت نفسه.

وعولج إطار حرية التعبير ومشكلاته من الأدلجة إلى ضغوط عناصر التمثيل الثقافي وتلاقيها أو مجافاتها لقيم المجتمع المدني أو حقوق الإنسان، وربطت بعض التيارات الفكرية مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام في عالم متغير من جهة، وتقليص الرقابة للتخفيف من الاندراج في سلطة المسكوت عنه من جهة أخرى.

وانتقل البحث إلى إضاءة إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها مع السلطان الاجتماعي على وجه الخصوص، ويستدعي ذلك الحدّ من صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة ومن التعارضات السلطوية الداخلية مع الحرية، بتأثير التأزم الذاتي القاهر والمحبط للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني.

وعاين البحث مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة، مثل جدل الموالاة والمعارضة، وجدل التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وجدل سلطة الإبداع وسلطة المبدع وتداخلهما مع السلطان المعرفي أو سلطة الثقافة.

ودقق البحث في مشكلات السلطة على حرية الإبداع، على أن سلطة الإبداع هي الوجه الآخر لحريته، وأفرزت هذه القضية التباسات متعددة مثل مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي، ومشكلة السلطان القبلي، ومشكلة المحرمات والرقابة، ومشكلة حرية النص أو حرية الإبداع. واختتم البحث بضرورة وعي هذه المشكلات في النظرية والممارسة على حدّ سواء.

١ـ تمهيد حول جدل الإبداع والسلطة:

تتحدد الحرية بعلاقتها بالسلطة في مجالات تنمية الإبداع، من خلال تجليات الصلة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، فثمة ثوابت في كلّ ثقافة لدى الإمعان في مكوناتها ومقوماتها الذاتية والشعبية والدينية والعقائدية الفاعلة في الفكر والسياسة والاجتماع والاقتصاد وسواه، ويتنامى جدل الحرية والإبداع في مدى تحقق المتغيرات مع هذه الثوابت أو مجانبتها، ولطالما تماهت السلطة مع الثقافة خلال العقود القليلة الماضية بتراجع مفهوم المثقف العضوي لصالح مفهوم المثقف التقني، وبتغليب تغير الثقافة على ثقافة التغيير لإدراجها في مفاهيم هيمنة ثقافة القوة على قوة الثقافة من خلال العولمة ومجتمع المعرفة الخاضع لمالكي سلطتها بعد ذلك، وبإرضاخ سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة مهما كانت مواصفاتها وتوجهاتها مما يستدعي تسويغ تسييس الثقافات بالنظر إلى المستجدات لتخفيف وطأة عناصر اشتراطاتها على الحرية والإبداع «سعياً للدخول في جنة العولمة التي وعد بها السابقون في التبعية» كما ظهرت ملامحها في فلسطين والعراق، وتتهدد بها سورية ولبنان والسودان راهناً، مصداقاً لقول المتنبي:

ومن نكد الدنيا على الحرّ أن يرى عدواً لـه مـا مـن صـداقته بـدّ[1]

وتتحكم السلطة بعلاقتها بالحرية في مجالات تنمية الإبداع، ولا سـيما علائقهـا بالـذات القومية أو الذات العامة داخل عمليات وعي التاريخ من حلال حوار المثقف مع السلطة فـي الإشكاليات التالية:

١- سلطة المثقف التقني، فقد امتلك المثقف وفق هذا المفهوم جهداً ثقافياً ما لبث أن صار إلى سلطة ثقافية تتيح للمثقف أن ينغمر في مُعطى التشغيل أو الاستئجار أو الاستثمار بأجـل أو دون أجل، على أنه يتحكم بشروطه المسبقة من أجل الالتزام به مثقفاً أجيـراً أو خادمـاً للسلطة.

٢- سلطة المعرفة، إذ أصبحت المعرفة بوصفها سلطة حية مباشرة وغير مباشرة، شديدة الفاعلية والتأثير مما يفسح المجال واسعاً أمام تعسف استعمال السلطة أو تكييفهـا لـدهاليز السلطان أداة قمع وإرهاب، لا تنوير واستنهاض.

٣- سلطة السوق، حين تخضع الثقافة لإملاءات مالكي السلطة أو منتجيها، فقـد غيّـرت وسائل الاتصال، على سبيل المثال، المدعومة بفاعلية سلطوية جماليات التغير الثقافي برمته دخولاً في هيمنة التسلط التي تنمّط الثقافة أو تخترق خصائصها محـواً أو صـوغاً مغـايراً لعناصر الهوية.

٤- سلطة المثاقفة، فثمة رضوخ لآليات الخطاب ما بعد الكولونيالي ضمن تبدلات مفهوم المثاقفة وسلطتها في التغطية على مفهوم المثاقفة الحضارية.

٥- سلطة المسكوت عنه، التي تعول كثيراً على سلطة الثقافة فـي الـوعي بالتـاريخ أو الذات، فليس أكثر من مفهوم المسكوت عنه اتصالاً بالسلطان السائد الذي يأخذ أشكالاً سلطوية متعددة إزاء فكرة الحرية.

وثمة اتفاق على أن سلطة الإبداع نفسه ناتجة عـن القـضايا الاجتماعيـة[2] وتحـولات المجتمع، ولا تبتعد الحرية عن مشكلاتها القابلة للتغير وإشكالياتها المعقدة من فهـم التغييـر ووظائفه وتشكلات الوعي المعرفي ورؤاه إلى طبيعة النظام الاجتماعي وحدود التمثيل الثقافي فيه ومجاوزة حالات صراع المجتمع مع ذاته والتقليل من النزاعات الداخليـة والحـدّ مـن التفكيك الداخلي، وهو الأخطر في تحسس مسار جدل الحرية والإبداع إزاء هيمنـة الـسلطة

---

(١) محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أخبار الأدب» (القاهرة)، العدد ٦٠١، ١٦/ ١/ ٢٠٠٥، ص٣٢.

(٢) عبد الله أبوهيف: أزمة الحوار مع الذات في تجاذبات المثقف والسلطة: في كتاب «الحوار مع الذات» . منشورات جامعة فيلادلفيا ــ عمان ٢٠٠٤ ــ ص٢٤٩-٢٥٠.

التي تورث التأزم الذاتي في جوهر التغيير الثقافي نحو إضفاء مؤثرات تغير الثقافة في ظل النظام العالمي الواحد الذي يحدّ من حرية الشعوب الأخرى المنضوية تحت لواء دول الجنوب بالدرجة الأولى، ويكاد يتفق علماء الاجتماع العرب على تعاضد حرية الإبداع مع السلطان الاجتماعي، وقد أوحى حليم بركات باحتمال تقديم تحليل اجتماعي يرتكز على المقولات التالية:

– إن النظام العالمي الواحد المسيطر حالياً يقوم على الهيمنة والتبعية لمصلحة الدول الصناعية أو فيما بعد الصناعية وعلى رأسها الولايات المتحدة والدول الأوروبية الغربية بالدرجة الثانية، وذلك ليس لمصلحة المجتمعات الأخرى بل على حسابها.

– في المجتمعات التابعة تستفيد النخب السياسية والاقتصادية من العلاقة بالنظام العالمي على حساب شعوبها وترفض أن تهتم بمشكلاتها.

– في ظل الأنظمة السائدة في العالم تزداد الفجوات بين البلدان الغنية والفقيرة، وبين الطبقات والجماعات والمناطق داخل كل مجتمع. فيما تزداد ثروات الأغنياء وتتراكم مقتنياتهم، تسوء أحوال الفقراء.

– تتجاهل النخب والطبقات والجماعات الحاكمة في كل بلد الأوضاع المأساوية في مجتمعها ولا تعترف بوجودها. بل إن المرفهين والمثقفين من أصول فقيرة وجماعات معدمة أنفسهم يتخلون عن أصولهم ويلتحقون بالمرفهين من الجماعات والطبقات المسيطرة. يلاحظ مثلاً أن السود الناجحين في أمريكا يتخلون عن السود الفقراء مدفوعين بمصالحهم الخاصة، وأن البلدان الغنية تتخلى عن البلدان الفقيرة في أمتهم الواحدة.

– بالإضافة للتخلي عن الفقراء، تتبنى الأنظمة والجماعات المستفيدة الغنية والطبقات المسيطرة المرفهة أيديولوجية ومفاهيم تسوغ هذا الواقع[(١)].

تفضي علاقات الإبداع بالسلطة إلى تحديد الحرية أو تقييدها بما هي مشروطة بفضاءات تحققها، وهي مرتهنة أيضاً على الدوام بذلك التواصل بين الثوابت والمتغيرات الثقافية، ولا يخفى أن خطاب الحرية الراهن كلّه على مستوى الأفراد والجماعات والأمم خاضع لسلطة الهيمنة الشاملة من القطبية الأمريكية التي تتداعى أمامها ثوابت هذه الأمة أو تلك بتأثير ضعفها وانهياراتها الداخلية في سياق المتغيرات الثقافية الكونية العاصفة والمتسارعة، مما يندرج في العولمة التي لا تفترق كثيراً عن هيمنة مالكي القوة ومنتجيها ومستخدميها من أجل

(١) حليم بركات: الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. بيروت ٢٠٠٤، ص٣٥٧-٣٥٨.

مصالحهم، ولو تعارضت مع حرية هذا الفرد أو الجماعة أو الأمة هنا أو هناك. وتتعالى أصوات سلطات الهيمنة على الإبداع، وما يستتبعها من رؤى التقييد على الحرية واشتراطاتها المروعة، كلما أمعنا في تأمل جدل الإبداع والسلطة.

٢ـ اشتراطات السلطة على حرية الإبداع:

تتفاقم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع في مسارب صريحة أو غامضة عند الانعطافات من حوارية وعي الذات إلى حوارية وعي الآخر أو تشابكهما معاً، فثمة خلافات تبدو مستعصية على الانفتاح من غياب الحرية في التشديد على السلطة إلى تغييب حوارية الحرية في حصار السلطة الذي يؤول إلى حصار سلطة الآخر المهيمن، ويكاد يتلاشى الإبداع ما لم يفك حصار الزمن عن الذات العربية المبدعة، بتعبير حسن حنفي، المتمثل بحصار الماضي المشمول بتقليده وبمقومات عناصر التمثيل الثقافي، الأساس في التحزب من قيد الماضي والانعتاق من سجنه، وبحصار المستقبل والانبهار بنموذجه الغربي، وبحصار الحاضر مجاوزة للسلفية نحو النهضة الشاملة(١).

وهذا ما يجعل اشتراطات السلطة على حرية الإبداع متعددة، فقد هُمشت الحرية، وضعف الإبداع، في خضوع السلطة للاستشراق في ما نسميه «المثاقفة» لاندراج الثقافات المحلية في دول الجنوب في نطاق هيمنة مالكي سلطة المعرفة ومنتجي التقانة، وإذا كان الاستشراق قد انتقل في بعض الدول الأوروبية وفي مراحله المتأخرة إلى «المثاقفة المعكوسة» التي تنمّي الحوار الحضاري والإبداع الملازم له، وتفتح آفاق حريته، فإن الاستشراق في الولايات المتحدة مايزال يستهدف العرب والمسلمين، والثقافة العربية والإسلامية بالتغطية ودواعيها من التضليل والتزييف، وقرن، لدى العديد من المفكرين العرب، بغابة الكراهية التي نبتت وترعرعت في مناخ ديني ــ روحي وثقافي متهوّد، و«مثلما كان هناك ارتباط عضوي بين الحروب المسماة «صليبية» والاستعمار الغربي المباشر للعرب والمسلمين في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، والشعارات الدينية المسيحية، والمدرسة الاستشراقية التقليدية، فإن المدرسة الاستشراقية الجديدة بأدواتها المعرفية المتطورة، وصلاتها الفكرية والأكاديمية والسياسية بالاستراتيجية الأمريكية، تحوّلت بالفعل إلى أبرز لاعب في توجهات النخب السياسية والعسكرية في الولايات المتحدة الأمريكية»(٢).

---

(١) حسن حنفي: الحوار مع الذات، شروطه ومعوقاته، لغته ومضمونه وهدفه وغاياته. في كتاب «الحوار مع الذات»، المصدر المذكور ص٥٢.

(٢) خلف الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق ٢٠٠٤، ص١١٤.

وتستدعي حاجة حرية الإبداع إزاء السلطة وامتدادها الخارجية نماء وعي الحوار مع الذات لتصليبها بتفكيكها من خلال النقد الذاتي النافع في كشف عوامل إضعاف الذات أمام سلطة الهيمنة، كمواجهة الأصولية الموصوفة بنهاية التاريخ برأي العديد من المفكرين العرب، فالأصولية نقيض الأصالة كلما تبدت الصناعة الغربية للنخب الأصولية، وكلما خدمت المثاقفة، وليس ثقافتها العربية، وينسرب هذا كلّه في هدر إمكانية الأمة ووجود مبدعيها[1]. ولعلنا لا نغفل عن أن اشتراطات السلطة الراهنة على الإبداع العربي وتضييقها على الحرية لا تنقطع عن مدارات سلطة الهيمنة الخارجية.

ولا تفترق معوقات الحرية عن نقد النسق الثقافي الذي أفضى إلى سلطة الثقافة وثقافة السلطة على الإبداع، إذ «تتحول قيم الحرية والوطنية مجازياً لتكون تورية ثقافية، لا يملك حقّ تفسيرها سوى الفحل السياسي، مثلما كان الشاعر في الأصل هو مالك المعنى ــ بحسب قانون المعنى في بطن الشاعر ــ مع غياب تام للرأي العام الذي لم يتشكل قط». ويفيد رأي عبدالله الغذامي المذكور أن المستبد يصير عادلاً، تناصاً مع قول جبران خليل جبران: «ويل لأمة تسمي المستبد بطلاً»، «فهل يصنعنا طغاتنا، أم نحن نصنعهم؟»[2].

ويصير أفق الحرية مفتوحاً كلما رعت السلطة الإبداع والمبدعين، وينطلق ذلك من التربية وتعزيز عمليات التنشئة الاجتماعية والتكون المعرفي والتنمية الإبداعية[3] ومن شأن عناية السلطة الإبداع أن ترتقي بجهود المبدع وحرية الإبداع، والرعاية تكون على المستويين الفردي والجماعي، ولا سيما التوكيد على جعل المتفوقين والمبدعين طاقة فعالة قادرة على القيادة والتطوير والابتكار وحسن استخدام الوسائل والوقوف على عتبة الرقي والتقدم المنشود واستثمار الطاقات المادية والبشرية الذي يخدم التوسع في الاقتصاد، ويخفف من تعقد الأساليب المستخدمة في النواحي التقنية وزيادة تعقد المجتمع، ورعاية المبدعين والمتفوقين تطبيقاً عملياً للديمقراطية التي توفر الرعاية لجميع الأفراد بما يرفع قدراتهم إلى حدّها الأقصى[4].

(١) مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة ــ القاهرة، ٢٠٠٣، ص١٣٣-١٥١.

(٢) عبدالله محمد الغذامي: معوقات النهضة ــ في نقد النسق الثقافي. في كتاب «ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر ــ المشروع الثقافي النهضوي العربي»، أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان ٢٠٠٢، ص٣٣٧.

(٣) انظر أعمال ندوة «دور الجامعة في رعاية المبدعين» (منشورات جامعة المنيا ــ جمهورية مصر العربية ــ القاهرة، ٢٠٠٤).

(٤) وفيق حلمي الأغا: رعاية المبدعين في ظل عالم متغير، في كتاب ندوة «دور الجامعة في رعاية المبدعين». المصدر نفسه، ص٣١٥.

وتعددت معوقات الإبداع العربي، ولا سيما كبت الحريات الذي يعمل على تحطيم العقل وضعه في الزاوية المظلمة مما يؤدي إلى موت وتعطيل ملكاته مما ينعكس سلباً على واقع تفكير المجتمع العربي، على أن سلامة الفكر والاعتقاد وضمان الفعالية الإبداعية من الأشخاص لا تتم إلا بتوفر قدر كاف من الأمان والعدل والحرية[١].

وأُدغمت حرية المعرفة الإبداع بالحوسبة نحو مقاربة الثقافة الرقمية للحدّ من سلطة مالكي المعرفة ومنتجيها على الإبداع من خلال التركيز على حرية الطالب المتمرس أو المبدع بعامة على استعمال الحاسوب في دخول معامله دون التقييد بالرقابة ومثيلاتها[٢].

وبات جلياً أن الحرية أساس كل تنمية اجتماعية، وهي مناط الإبداع والبحث العلمي، وأن المخيال العربي لن يسترد وظيفته الإبداعية ولا البحث العلمي عبقريته الإنمائية، «ما لم يعد الحرم الجامعي إلى عده الحضاري المشكّل لخلفياته الثقافية، ويتحرر من السائد الاجتماعي، ومن أسر الماضي في أساليبه التربوية وبرامجه الدراسية، ليفتح آفاقاً فسيحة أمام الأجيال، لإثبات إبداعاتها وإنجازاتها الفكرية والعلمية والأدبية، وتحقيق طموحاتها المستقبلية»[٣].

ويرتهن الإبداع بمناخ الحرية والديمقراطية في العالم العربي لتطويع المنظور الاتصالي (المعلوماتية ومجتمع المعرفة ثم الثقافة الرقمية)، فالمجتمعات العربية تعيش «اليوم مفترق طرق، لن تتمكن من التوقف عنده مطولاً، لأن قوى التغيير ستجتاح كلّ شيء في طريقها، ولذلك، لا مناص من التشديد على أن التخلي عن التكيف مع وقائع و استحقاقات هذه الحقبة الحضارية، باسم استقلالية اسمية وهوية وطنية، وقومية بيورثانية، وسيادة مليئة وهمية، سينتهي بتحول العرب، حكاماً ومحكومين، إلى إرقّاء الحقبة التكنومعلوماتية»[٤].

وأفادت فريال مهنا في الوقت نفسه أن إشكاليات الحرية والديمقراطية في سبيلها إلى التلاشي في المجتمعات الرقمية لدى النظر في أنظمة النص الإلكتروني الممنهل، ولا يخرج هذا المنظور عن إشكالية السلطة في الداخل والخارج، ومدى إسهامها في إنتاج المجتمع الرقمي، فثمة اتفاق بين علماء المعلوماتية الغربيين أنفسهم حول دواعي النص الممنهل السياسية والسلطوية، وما ينجم عنها «من عواقب وسياقات سياسية، ذلك أن التحقيق الكامل

---

(١) نعمات شعبان علوان: تنمية الإبداع العربي بين الواقع والخيال. في المصدر السابق نفسه، ص٣٣٨.

(٢) نور الدين محمد إبراهيم وعزيزة إبراهيم حسين: نحو تصويب لتجاهل الذات وإهمال القدرات في التعليم العربي. في المصدر السابق نفسه، ص٣٤٧.

(٣) جيلالي حلام: الحرية مناط الإبداع والبحث العلمي. في كتاب «الحرية والإبداع ــ واقع وطموحات». منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان ٢٠٠٢، ص٤٨١.

(٤) فريال مهنا: الحرية والديمقراطية في العالم العربي، في المصدر السابق نفسه، ص٦٠٩.

لنظام نصيّ ممنهل في الشبكة، يخلق بالضرورة، قرّاء يتمتعون بسلطات أكبر، لأن منطق تقانيات المعلومات الذي يجنح إلى بعثرة المعرفة، يفضي إلى تعاظم الدمقرطة وإلى لا مركزية السلطة، كما يؤدي إلى مزيد من الحرية ومن سلطة الفرد»[١].

وثمة إشكالية أخرى عن تبعات جدل الحرية والإبداع بالنظر إلى حدود الحرية أو تحكميات السلطة، وهي ارتهان التفكير الإبداعي بالمشكلات «المعدة جيداً» و«غير المعدة جيداً» من أجل تنمية البحث العلمي ورحابة مناخاته نفسياً واجتماعياً، وتوثيق عناصر التمثيل الثقافي في التفكير الإبداعي، على أن نجاح «ظاهرة الإبداع المعقدة هو الإعداد الذي يقوم على التعددية في المنظومات العلمية المتداخلة بعضها مع بعض»[٢]، وتستند التعددية إلى تثمير جدل الحرية والإبداع إزاء تأثيرات السلطة على مدى الإعداد الجيد للتفكير الإبداعي واعتماله بالحرية المشروطة. ولا تفترق الذات الخاصة بالمبدع عن الذات العامة أو القومية في حدة الضغوط الاستعلائية أو الغاشمة أو المتواطئة.. الخ مع السلطة أو منها قياساً إلى فكرة حرية المبدع أو انسحاقه أمام الثقافات الغازية أو المثاقفة بتعبير أبسط، وقد يسّر مثل ذلك انعدام الديمقراطية وشيوع العنف والإرهاب والقمع في هذه التجربة التاريخية أو تلك[٣].

ومن شأن الحرية أن تدعم التنمية بوصفها أداة التغيير الاجتماعي والتطور الاقتصادي الذي يحدّ من الحرمان والمسغبة والقهر، والأدلة متاحة على أن الحريات الاقتصادية والاجتماعية تساعد على مقاربة مفهوم «التنمية حرية» بذاته، بتعبير أمارتيا صن، نحو تيسير إدغام الحرية الفردية والجماعية بالالتزام الاجتماعي، «فالتنمية ـــ التطوير التزام جليل الشأن ننجزه بإمكانات الحرية»[٤].

ولا يختلف هذا الرأي في فهم اشتراطات السلطة على حرية الإبداع عن أفق النظر السائد إلى الحرية عند فلاسفتها الرواد مناداة لقيم المجتمع المدني الحديث أمثال جون ستيوارت مل الذي عني بحدود سلطة المجتمع على الفرد، وأهمية مسؤولية الفرد عن حريته للتخفيف من حدة سلطة المجتمع عليه، و«إن كان المجتمع البشري غير قائم على اتفاق، وإذا لم يكن ما يدعو لافتراض وجود اتفاق كهذا ليكون أساساً للالتزامات الاجتماعية، فإنه من الواضح رغم

(١) فريال مهنا: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية. دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٢، ص٥٥٦.

(٢) إلكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص (ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر). سلسلة كتاب «عالم المعرفة» العدد ١٤٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـــ الكويت ١٩٨٩ ـــ ص٢٤٤.

(٣) انظر على سبيل المثال إيضاح مثل هذه الإشكالية في الثقافة العربية في مصر من خلال المحاورات مع أبرز المثقفين:
- إبراهيم منصور (محاورات): الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية. دار الطليعة ـــ بيروت ١٩٨١.

(٤) أمارتيا صن: التنمية حرية، مؤسسات حرّة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر (ترجمة شوقي جلال). عالم المعرفة ٣٠٣ ـــ منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـــ الكويت ٢٠٠٤، ص٣٦٤.

ذلك أن كلّ من يعيش في كنف المجتمع، ويتمتع بحمايته يصبح مديناً له في نظير هذه الفائدة»[1].

ويوحي مثل هذا الالتزام بخصوصية الالتزام الاجتماعي الباعث للهوية، فالحرية لا تنفصم بأي حال عن الهوية.

وأفردت الدراسات الحديثة حيزاً واسعاً لأنواع الحرية الإيجابية مثل الحرية الشخصية (أو البروميثية) والمدنية (أو حرية الحكم الذاتي) والسيادية (أو الحرية المجتمعية) واستراتيجيات اكتسابها والتغلب على معوقاتها، وتعتمد في غالبيتها على التربية والنظام السياسي وأدواته، وثمة مدخلان لتعديل مستوى الحرية الشخصية أولهما اكتساب التقنيات اللازمة للعيش بحرية، وثانيهما إقناع رجل السياسة بتغيير الأنظمة لمنح المواطنين حرياتهم للتمكن من المعرفة العلمية ومهارات أسس الحرية، أما آليات الاستبداد والقهر فتقوم على الغزو والاستلاب واعتماد مبدأ «فرق تسد» مبدأ أساسياً في العمل القهري والاستغلال والغزو الثقافي، وتؤدي هذه الآليات إلى اشتداد معوقات الحرية الداخلية والخارجية مثل الإدراك الخاطئ للأمور والجهل والتقصير المعرفي وغواية اللهاث وراء الملذات وكبح العواطف والانفعالات والإكراه والرضوخ والإخضاع.. الخ[2].

ويُتضح من عرض اشتراطات السلطة على حرية الإبداع ضرورة توافر المناخ الإيجابي للإبداع ضمانة لوظيفية السلطة التي تنمّي الإبداع بحريته اللازمة من سلامة التأهيل وحسن التدبير إلى الجودة الشاملة والحوافز التقديرية والتكريمية للمبدع، ووضع حسن أبشر الطيب «مشروع استراتيجية لحماية المبدعين» تستند إلى بناء وإثراء مناخ إيجابي للإبداع والاختراع والتطوير والتجديد[3]، ولا يكون ذلك إلا بالحرية إزاء السلطة.

٣- إطار حرية التعبير ومشكلاته:

ارتبطت حرية التعبير بالأدلجة التي توجهها العقيدة أو الدولة أو التحزب أو التسييس حتى صارت الأدلجة نظاماً من الإرغام على الإبداع مما يضيق أفق الحرية ضمن توجهات السلطة أو توجيهاتها متعاضدة في الوقت نفسه مع عناصر التمثيل الثقافي حيث قوة الأعراف الطقوس والتقاليد والعادات والمعتقدات كلما تداخلت مع هذه التوجهات والتوجيهات، ولطالما أخذت أشكالها السلطوية تعبيرات تغطّي على الحرية، أو تسربلها بمفاهيم أخرى مثل الالتزام

(١) جون ستيوورت مل: بحث في الحرية. الكتاب الشهري ٢١، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص١١٥.

(٢) عصام نجيب الفقهاء: تجليات الإبداع بين هامش الحرية وجدلية الثقافية. منشورات دار البركة للنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان ٢٠٠١، ص١٦٨-١٧١.

(٣) حسن أبشر الطيب: مشروع استراتيجية لحماية المبدعين. منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣، ص١٢٧.

الذي انتشر كثيراً فيما بعد الحرب العالمية الثانية توازياً مع مفهوم حقوق الإنسان ولا سيما قيم المجتمع المدني القائمة على الحرية والدمقرطة بالدرجة الأولى.

وانتعشت تمظهرات الأدلجة في خطاب الحرية الإبداعي خلال نصف القرن العشرين الثاني تشكيلاً للنفس والذهن والوعي واللاوعي، وتحريفاً لرغبات الذات الطبيعية والأفكار الناتجة عنها، وتوحيداً للخطاب الإبداعي مع خطاب السلطة كيفما كانت[1].

وقد اختلط مفهوم حرية التعبير بمفهوم الالتزام، والأخير أطلقه الوجوديون على نطاق واسع. ورأى كثيرون أن حديث الالتزام شديد الارتباط مع حديث السياسة وحرية الأديب واستقلالية النص والمثاقفة والتحزب، وزادوا الحديث حدة حين رأوا «تطويباً» مؤسساتياً للصراع الاجتماعي في تجليات مصادرة هذا الصراع أو تمييعه أو صرفه في ساحاته الجماهيرية الساخنة وتعبيراتها الحزبية والثقافية[2]: الأدب والسياسة، الأدب والإيديولوجية. وهذا ما جعل الوعاء التنظيمي للقناع يأخذ بعداً سياسياً (الجمعيات والتنظيمات والروابط)، والنتيجة هي إدانة الالتزام السلطوي بمختلف أشكاله، وكأن لا فرق بين سلطة وأخرى، أو لا فرق بين مجتمع وآخر، وإدانة الانعزالية والعزل بمختلف أشكالهما، الطهرانية أو التقنية العصرية، التغطية غير التغطية. وبتعبير آخر، رفض المؤسساتية، مهما كانت طبيعتها، وهي أساس إنتاج المجتمع. لقد احتدم حوار حرية التعبير إلى موقف مناهض للدور الاجتماعي للأديب، فهناك سبيلان لا ثالث لهما أمام الأديب، «فهم مطالبون بالمواجهة فوراً. وعليهم إما أن ينخرطوا في سلك الأدباء السلطويين، أو أن يسلكوا السبيل الصعب المعاكس» . ولكن لنقل ببساطة: إن جميع هؤلاء الأدباء ينضوون تحت لواء الالتزام بسلطة أو بأخرى، أو بانعزالية أو عزل، وهو أمر لا مفر منه، ما دام الأديب عضواً في مجتمعه[3].

صار حوار حرية التعبير إلى طريق مسدودة لدى غالبية الأدباء الذين شغلوا بقضية الأدب في عالم متغير، أو في مجتمع يتحول بتعبير أدق، لذلك خاض آخرون في القضية ذاتها من موقع المشاركة الأدبية، ورأوا أن حرية التعبير مشروطة بالأصالة والانتماء، «فالالتزام بمعناه الأصيل، النابع من حرية، والقائم على الاختيار والمتصل بمصلحة الإنسان وحقوقه،

---

(١) محمد اسويرتي: حضرة المحترم أو أنسنة السردي الإيديولوجي، في مجلة «فصول» (القاهرة) المجلد ٦، العدد ٣، إبريل، مايو، يونيو ١٩٨٦، ص١٣٩.

(٢) نبيل سليمان: «أسئلة الواقعية والالتزام»، دفاتر الحوار ـ دار الحوار ـ اللاذقية ١٩٨٥ ـ ص٥٩ وما بعدها.

(٣) نشرت مناقشتي «حول الالتزام في الأدب العربي الحديث» في: «الموقف الأدبي» (دمشق) ـ العدد ٧١ ـ تموز ١٩٨٥ ـ السنة ١٥ ـ ص٦٢ وما بعدها.

وبمصلحة الوطن والأمة، وبنضالها وقضاياها وواقعها، يرتب تضافراً بين جهد السياسي وجهد الأديب ما دام الاثنان في خدمة الشعب»[1]. وفهم في هذا الإطار المرسوم ٣١ لعام ١٩٧١ في سورية الذي أولى الأدباء والكتّاب شرف إبداء الرأي، ليكونوا السلطة في المصنفات الأدبية والفكرية، وعلى الفهم السليم والتعامل السليم مع مناخ الإبداع. إلا إن لقضية الرقابة شجونها في النظر إلى المحرمات، ولعلنا لا ننسى كتاب بوعلي ياسين «الثالوث المحرم» الذي رهن قضية التقدم بالموقف الديمقراطي، و عالج، على نحو جريء وعلمي، الدين والجنس والصراع الطبقي موضوعات للتنوير والتثقيف والتوعية الطبقية ووعياً للفعل الثوري[2].

قطع جدل الأدب والتغيير أشواطاً في اكتشاف أرض الحرية التي عليها يمضي الأدب إلى وظائفه الثورية إزاء الراهن والطبقة والنقد. ولدى انتقالنا إلى بعض النصوص، سنجد تصديها للواقع معياراً من معايير الفن.

وعلى العموم، فإن أمر حرية التعبير لا تحسمه المساهمات النظرية وحدها، والمعول هو تمحيص الممارسة أيضاً. وقد دلت إدارة بعض المعارك الثقافية في سورية في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين على ضيق الأطراف المتحاورة، بالحوار، والتفاوت الكبير في المسافة بين الشعار والممارسة، وبروز ظاهرة الادعاء وما يماثلها في تقويم أدوار الحياة الثقافية والفاعلين فيها[3]، والمؤسي في الأمر هو دوران المعارك حول مفاهيم متداولة في التفكير الأدبي التفتت عنها الحركة الأدبية منذ الخمسينيات كالأدب والإيديولوجية والأغنية السياسية والواقعية الاشتراكية، أي أن قضية الأدب والمجتمع إزاء علاقة السلطة بالإبداع في الثقافة العربية ما زالت ساخنة، وإن اختلفت قضايا الإبداع والسلطة[4]. ولن نغفل عن أن فهم حرية الإبداع مشروط لدى اليساريين بتوجهات السلطة وتوجيهاتها من خلال مؤسساتها وتحكمها بالإبداع والمبدعين، فقد تبدلت المواقع الطبقية للمنتجين، واتسعت الجبهة اليسارية في الأدب، ولكن حرية الإبداع هي الشاغل الرئيس للمبدعين نفياً للاغتراب، واستعادة للفعل الأبدي على أنه فعل ثوري في وعي الذات والآخر ضمن حركة التاريخ، بوصفها شديدة التأثير على العلاقة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية.

---

(١) علي عقلة عرسان: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار ــ في جريدة «تشرين» (دمشق) ١٩٨٨/٣/٦ ــ ص٧.

(٢) بوعلي ياسين: الثالوث المحرم. دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٣.

(٣) مجموعة معدين: معارك ثقافية في سورية ١٩٧٥-١٩٧٧ ــ دار ابن رشد ــ بيروت، ١٩٧٨.

(٤) بوعلي ياسين: ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الطبقي ــ دفاتر الحوار ــ دار الحوار ــ اللاذقية، ١٩٨٥ ــ ص٧١.

٤ـ إطار سلطة الثقافة وتعارضاتها:

شكلت الثقافة بوصفها وعاء معرفياً تكوينياً أو رؤيوياً نزعة تدميرية تأسر المؤمنين بها في الثقافات البدائية التي تأخذ فيها الثقافة شكل أسطورة يُقهر فيها الإنسان، لأنه يعرف أو يرى؛ كما أن ظاهرة «موت غودو حين مات بصدمة ارتكاب المحرم التي تحولت من مفهوم ثقافي مكتسب إلى فعل فيزيولوجي قضى على حياته»(١).

ثم صارت الإيديولوجيات المعاصرة إلى أساطير حديثة تفصح بجلاء مخيف عن سلطة الثقافة، كما في حالات الانتحار الجماعي أو الفردي التي تجعل المنتحر متجنباً لخطيئة مفارقة ثقافية، وكأن الثقافة المميتة هي الخلاص من العبء الذي هو مخالفة التقاليد العامة أو الخاصة.

إن ثقافة ما هي التي تحكم مجتمعاً فيصير لها السلطان الاجتماعي، وإيديولوجية ما هي التي تميز حكماً فتصير سلطاناً سياسياً، ونتذكر في هذا المجال الإيديولوجيا الماركسية التي حكمت أكثر من نصف العالم لأكثر من نصف قرن من الزمن، ولنتذكر العدد الهائل لضحايا الفترة الستالينية وحدها ممن كانت تهمتهم هي مخالفة الإيديولوجيا الحاكمة، ولنتذكر أن قيم المجتمع المدني الحديث هي من صنع الثقافة والمثقفين، وما إنجاز شرعة حقوق الإنسان ودمقرطة النظام السياسي إلا بعض منجز فعل المثقفين(٢).

غير أن سلطة الثقافة، تصادمت كثيراً مع السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي والسلطان الديني أو سلطان السماء على الرغم من أن أي سلطان هو ثقافي في مصدره ونشوئه، ثم صار لها تكوينه وشكل سلطانه فيما بعد. إن الثقافة أو المعرفة هي قرين الموت بالقدر الذي تكون فيه سبيل خلاص، وكان الساحر أو العرّاف هو الحكيم، ثم خرج القائد أو الزعيم أو الحاكم من إهابهما كلما تطور المجتمع، أي كما تطورت الثقافة، واتسعت آفاق المعرفة، وعندما لاحت رايات المجتمع الحديث، ارتبط ذلك بأمرين أساسيين، هما: الأول هو عزل الدين عن الفكر باتجاه العلمنة والعقلنة، والثاني هو ارتباط الثقافة، ومنها العلم والثقافة باستعمالها أو من يملكها مع هيمنة السلطان السياسي أو سلطات الدولة الحديثة التي تحكّمت أيضاً بالثقافة وإنتاجها.

---

(١) يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان: سلطة الثقافة ـ في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد ١٧، ص٣٥، تشرين أول ـ كانون أول ـ ١٩٩٤.

(٢) هادي العلوي: المثقف سلطان معرفي يزيح الأباطرة ـ في مجلة «أدب ونقد» (القاهرة) العدد ٨٧ ـ نوفمبر ١٩٩٢ ـ ص٢٩.

ووصلت صدامات الثقافة أو سلطانها المعرفي مع سلطان الدولة إلى معارك محتومة لحرية الإنسان حين صار بمقدور الدولة أن «تفبرك» مرحلة كاملة أو تاريخاً كاملاً عبر عمليات التنظيم الإيديولوجي في النظم الشمولية [الاشتراكية سابقاً على سبيل المثال]، وعبر عمليات الوعي الزائف في النظم الرأسمالية من خلال تعضيد الرأي القائل بأن «وسائل الإعلام تغزو العقول، وتتلاعب فيها، وتصدّر نمط الثقافة الأمريكي والغربي، وتحدد المعتقدات والمواقف والسلوك البشري في النهاية»[١].

وثمة تعارضات سلطوية داخلية مع الحرية، بتأثير التأزم الذاتي القاهر والمحبط للإبداع في الائتلاف أو الاختلاف مع المشترك الإنساني، ولعلنا لا نغفل عن منطق التدخل الإنساني بعامة وحق التدخل بين الدول بخاصة، ونبه المعنيون بحقوق الإنسان إلى اختراق منطق التدخل للسيادة، بما تشمله من مفهوم الحرية، وذكر الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة بيريز دي كويلار في تقريره السنوي لعام ١٩٩١: «لقد بات واضحاً الآن أن مبدأ عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول يجب ألا يستخدم كعازل واقٍ لبعض الحكومات التي تنتهك حقوق الإنسان، فمبدأ حماية حقوق الإنسان لا يجوز أن يتذرع به هنا، ويغفل عنه هناك»[٢]. غير أن مثل هذا الرأي أضرّ كثيراً بحقوق الإنسان وحريته، فكيف بالخطاب الإبداعي الذي ينميّها في الممارسة البشرية.

٥- مسارات جدل حرية الإبداع والسلطة:

إن سلطة الأدب من سلطة الثقافة، وإن الإبداع ليس أدباً وحده، فالإبداع يشمل مجالات النشاط الإنساني كلّها، غير أنني سألتفت عن معضلات العنوان واتساعه والتباسه إلى تلمس مسارات ثلاث للموضوع لتحليل بعض الشواهد الدّالة:

٥-١- المسار الأول:

يتحدد المسار الأول بما يُسمى بجدل الموالاة والمعارضة، ويؤدي هذا الجدل إلى أشكال متعددة من ضغوط السلطة على الإبداع، كما هو الحال مع الاغتراب الداخلي، أو النفي (ومنه

---

(١) انظر على سبيل المثال:
- آيف أود: غزو العقول: الجهاز الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة رضوان عاشور، القاهرة، ١٩٨٨.
- المتلاعبون بالعقول: (ترجمة عبد السلام رضوان) ــ الكويت ١٩٨٦.

(٢) انظر مناقشة مثل هذا الموضوع الخطير في:
عبد الحسين شعبان: جامعة الدول العربية والمجتمع المدني العربي ــ الإصلاح والنبرة الخافتة. مقاربات في السيادة والشراكة والبعد الإنساني. مركز المحروسة ــ القاهرة، ٢٠٠٤، ص٣٦.

اللجوء السياسي)، أو المعارضة صريحة أو غير معلنة، أو العمالة التآمرية من الذات الخاصة على الذات العامة، ويندر أن نجد دولة عربية، ليس لدى مبدعيها مثل هذه الأشكال في داخلها أو خارجها، مثل العراق واتساع المعارضة الخارجية أو لبنان واتساع المعارضة الداخلية.

وينصرف البحث في هذا المسار إلى علاقة الإبداع والمبدع بسلطة السياسة (رموزها ومؤسساتها وقياداتها.. الخ)، وثمة بحث مستفيض عن تأثير السلطة الستالينية على إبداء المعارضة السوفييت الذين سموا بالمنشقين الروس، فينقد أدبهم، ويتقصى علاقاتهم بالسلطة في الاتحاد السوفيتي، مثلما يحلل الأدب المناهض للثورة البلشفية الذي أنتجه الأدباء الروس المهاجرون إلى الغرب إثر قيام الثورة، ويبين نشوء حركة الساميزدات (أي النشر الذاتي بالروسية) وحركة التاميزدات (أي النشر الذاتي خارج البلاد)، وكانت معارضة الأدباء للسلطة السوفييتية من هاتين الحركتين؛ و يتوقف ملياً عند «أدب الاعتراض الأخلاقي»، وهو الأدب السوفييتي المغمور أو المجهول بعد الحرب العالمية الثانية. ويخصص الكتّاب فصولاً لأشهر المنشقين الروس وهم سيرجي ياسنين وبوريس ملنياك وافجيني زامياتين وميخائيل روتشنكو واسحق بابل وأوسيب ماندلستام ومرينا تسفيتفا وأنا اخماتوفا.

وبرزت ثلاثة تيارات رئيسة هاجمت النظام السوفييتي، وسعت إلى تقويضه من الداخل، وهي:

١- تيار يهاجمه من وجهة نظر ليبرالية غربية ترى ضرورة التدرج في تطبيق الاشتراكية، وتحبذ الاقتداء بالأساليب المتبعة في الغرب البرجوازي والرأسمالي.

٢- تيار يدافع عن حرية الأفراد من منطلق رأسمالي بحت. وكلا هذين التيارين ضعيف واه وبخاصة التيار الثاني إذ يسهل على النظام السوفييتي أن يطعن في دوافعهما، ويشكك في أهدافهما.

٣- أما التيار الثالث والأخير فهو أخطر التيارات جميعاً، لأنه يتكلم لغة النظام نفسه، ويسعى إلى تحقيق نفس أهدافه. وأصحاب هذا التيار الأخير شيوعيون يرون أن النظام السوفييتي يحتاج إلى تصحيح المسار، لأنه تنكب جادة الطريق، وانحرف عن المبادئ الشيوعية الحقة، كما أرساها ماركس ولينين. فلا غرو أن نجد الكثير منهم يتحدث بلغة ليون تروتسكي المنشق المعروف على جوزيف ستالين، وهو أشهر كاتب ساميزدات في تاريخ الاتحاد السوفييتي كله[1].

(١) د. رمسيس عوض: أدباء روس منشقون ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ١٩٩٢.

إن مثل هذا النموذج للمنشقين الروس أو السوفييت، وهو الأصح، يؤشر إلى عمق تأثير السلطة على الإبداع والمبدع، ولا ننسى إشكالية مثل هؤلاء المنشقين وتباين مواقفهم، وقد أغفل رمسيس عوض مثل ذلك، ربما بتأثير الترجمة، لمعرفتي أنه بعيد عن أحوال المتغيرات السوفييتية، فالمنشق الأول والأكثر أهمية، وحائز على جائزة نوبل للآداب، هو سولجنتسين، الذي قضى سنوات في الولايات المتحدة الأمريكية لاجئاً، وطلب أن ترتب إقامته في شمال أمريكا وفق خصوصيات بيئته الروسية، إلى أن عاد إلى بلاده، والفرق، كما هو واضح، كبير بين المعارضة والانشقاق، ولا ننسى أيضاً تجربة معارضة رئيس مركز ابن خلدون في مصر، ومدى دفاع أمريكا وإسرائيل عنه، ولا ينفصل ذلك عن الحوار الحضاري وضرورة التصدي لمفهوم صدام الحضارات الذي أطلقه هنتنغتون، واتفق مع محمد ياسر شرف في أن مثل هذه النظرية تستهدف إعادة تنظيم العالم، بينما المنشود هو المزيد «من التواصل الإنساني المستند إلى الثوابت الكامنة في الشخصية البشرية عامة، بعيداً عن إرهاصات الإيديولوجيا والتمذهب اللاهوتي وأحلام اليوتوبيا»(١).

ولا شك في أن الأبحاث حول علاقة الثقافة والأدب تكاد تكون سلطات عربية معدومة حسب إطلاعي، إلا من مقالات أو إشارات في كتب ترصد صورة الثقافة العربية في هذا القطر أو ذاك، ولعل أكثر هذه المقالات أو الإشارات عن علاقة الأدب بسلطة عبد الناصر، والأقل، بسلطة السادات، ومنها ما أورده غالي شكري في كتابه «من الأرشيف السري للثقافة المصرية»(٢)، وفيه محاولة لفتح ملف التجربة الناصرية، ولا سيما حقل الثقافة والإعلام، فيكتب عن توفيق الحكيم ومحمد مهدي الجواهري ومحمد حسنين هيكل وإحسان عبد القدوس وصالح جودت وسميح القاسم وحسين فوزي وأنيس منصور وغيرهم، وقد آثرت أن أشير إلى هذا الكتاب ضمن الكثرة الكثيرة من الكتب التي تشير إلى علاقة الأدب بالسلطة في مصر، لأنه يستخلص في ختام بحثه نتائج عديدة أرى من المفيد ذكرها، وهي:

١- أن تناقضاً خطيراً «تجرثم» في بناء ثورة يوليو، بين الواجهات الرسمية للثقافة والمنتجين الحقيقيين للثقافة، بين القائمين على «السلطة» الثقافية، ومبدعي «الحياة» الثقافية، وأنه في ظل شعار «أهل الثقة لا أهل الخبرة» اعتلت المواقع القيادية في الثقافة المصرية عناصر مضادة بدرجات متفاوتة لحركة الثورة.

---

(١) محمد ياسر شرف: إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صامويل هنتنغتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤، ص٥١٨.

(٢) غالي شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة ـ بيروت ـ ١٩٧٥.

٢- لم تكن ثورة يوليو مرحلة واحدة، بل عدة مراحل تطورت إليها الأمور بالفعل وردّ الفعل، وبالتالي فإن الكتّاب والمثقفين الذين لمعوا في مرحلة ما لاتساق أفكارهم مع مضمونها لا يجوز الإبقاء على سلطاتهم القيادية في مرحلة أخرى تتناقض مع أفكارهم، ولكن، هذا هو الذي حدث بكل ما يتوالد عنه من مضاعفات.

٣- إن الانتهازية الأخلاقية التي تدفع شاعراً أو كاتباً لأن يكون كل يوم بلون جديد قد استطاعت في ظل الثورة أن تكون فجة وقانوناً، وأفرضت مع الزمن صفاً طويلاً من المنتفعين غير المؤمنين، وهم في أعماقهم ضد الثورة حتى إذا سنحت لهم الفرصة للتعبير الحر عن مكوناتهم وبتوالي مقدمة المظاهرة لتحطيم كل شيء!.

٤- إن غياب استراتيجية شاملة عن العمل الثقافي العام، وارتباطه بالتكتيك السياسي المباشر والمرحلة، قد أفسح المجال واسعاً للارتجال والاعتماد على غير المتخصصين وغير الثابتين.

٥- إن آفة الآفات هي أزمة الديمقراطية التي تسببت في أن يكون القرار العلوي هو كل شيء، أما الأرض وما عليها فقد تركت للقهر والمصادفات

ورُهنت علاقة الإبداع بالسلطة بنقد السلطة والأصولية التي نجم عنها الإرهاب في عدد من الأقطار العربية تشويهاً لإرادة المبدع وإلغاء لحريته، وسمّت فريدة النقاش بعض نماذج ذلك «الضحية في الفكر» و«القمع في الثقافة» كما هو الحال مع تردي قضية حقوق المرأة السياسية و«قضية تحرر المرأة على أساس من المساواة بينها وبين الرجل والإنصاف والعدل في المجتمع كله شأنها شأن الحريات العامة، وفي قلبها حرية الفكر والتعبير والاعتقاد أحد المرتكزات الكبرى لفكر النهضة من رفاعة الطهطاوي لزينب فواز، ومن محمد عبده لقاسم أمين، لنوال السعداوي ونصر حامد أبو زيد في مصر، إلى الطاهر حداد ومحمد الطالبي في تونس»، ورأت أن «قمع الذات هو واحد من أقسى وأشد أنواع القمع الثقافي والروحي الذي هو رافد من روافد الثقافات المعوقة شأنها شأن الإيديولوجية الذكورية، ويرتبط قمع الذات بمفهوم سائد يخصّ علاقة المرأة بأسرتها وبالمجتمع ككل، هذا المفهوم هو التضحية بالنفس من أجل الجماعة الصغيرة ليكبر الأولاد، ويرضى الزوج، ومن أجل الجماعة الكبيرة حتى تحافظ على تماسكها وصورتها، وتظل المرأة الشعبية التي سكنت فيها هذه المفاهيم حتى النخاع تدخر في كلّ شيء ما عدا صحتها، وتتحمل الزوج الذي يبدد كل شيء حتى صحته بالإدمان أحياناً، بل ولا يتورع عن تبديد ثروة الأسرة الصغيرة، وتدميرها واستنزاف امرأته من أجل نزواته»[1].

---

(١) فريدة النقاش: حدائق النساء: في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مبادرات نسائية ٤، القاهرة ٢٠٠٢، ص٦٧ و٨٠.

وقد أدى مثل هذا القمع وانتهاك حرية المرأة إلى تعالي نبرة النسوية التي تعني مناهضة الذكورة والمجتمع الأبوي، ولو تعارضت أو تنابذت مع المنظومة القيمية الاجتماعية العربية، وهو ما تكشف عنه مئات النصوص الشعرية والروائية والمسرحية والقصصية والبحثية النسائية على امتداد الوطن العربي، وفي المهجر.

٥-٢- المسار الثاني:

لا يخلو إبداع من مسعى توسيع حدود حرية التعبير من المباشر إلى المسكوت عنه أو العكس، وقد سُمي مثل ذلك التباين إلى حدّ التناقض بالمغيّب والمعلن بالتزام المبدع بالرمز أو الأسطورة أو الأمثولة أو التقنع أو البنية الاستعارية أو الانزياح، وأخذ صوغ التقنية غالباً، ولم يكن ذلك ملازماً للإبداع العربي الحديث، بل حفل التراث العربي بمثل هذا المغيّب، وانتشرت في نصف القرن الماضي صياغات المسكوت عنه[1] نداء لحرية مكبوتة على الرغم من مجافاة هذا التعبير عن الحرية للهوية وخصائصها. ولا تقف حدود حرية التعبير في تعالقاتها مع انعكاس السلطة في الأدب عند حرية الكلمة أو الرقابة الرسمية، بل تمتد إلى المخفر الداخلي في ذات المبدع نفسه، وانعكاسه في أدبه بعد ذلك.

ويتصل البحث فيه أيضاً بكيفية انعكاس السلطة في الأدب، ومن نماذجه تلك الدراسات حول النزعة الديكتاتورية في روايات أمريكا اللاتينية، ولا سيما كتاب حسين عيد المسمى «جارسياماركيز وأفول الديكتاتورية». ومن نماذجه أيضاً دراسة سماح إدريس عن رؤية السلطة الناصرية في الرواية العربية.

ولا يخلو أدب على وجه العموم من انعكاس للسلطة، بأشكالها السياسية أو الاجتماعية، على نحو مباشر أو غير مباشر. وتظهر، على سبيل المثال، في الرواية الفلسطينية داخل فلسطين المحتلة سلطة الاحتلال بجلاء، كما في روايات سميح القاسم واميل حبيبي وسحر خليفة ومحمد وتد وزكي درويش وآدمون شحادة.

وتعدّ الرواية العربية جريئة في مناداتها للحرية، وهي تعرّض بسلطان مجتمعها على اختلاف أنواعها، وإنّ وقفة متأنية مع روايات السجن أو روايات الحرب أو روايات الصراع مع الغرب أو روايات الموضوع القومي عموماً تكشف إلى أي مدى عميق استطاع الروائي العربي أن يتمثل حرية إبداعه، ويعاين السلطان السياسي والاجتماعي، وهناك أمثلة واضحة

---

(١) انظر على سبيل المثال:

- نادية غازي العزاوي: المغيّب والمعلن، قراءات معاصرة في نصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢.

- أمنية غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢.

أيضاً لانعكاس السلطة في المسرح العربي ومواجهتها بالنقد والرشاد طلباً لوعي الذات؛ ويعدّ مسرح الستينيات في مصر وثيقة حية عن مصر عبد الناصر آنذاك وتحولاتها المجتمعية وتطوراتها السياسية. ومن يتأمل المسرحيات العربية التي عالجت هزيمة حزيران ١٩٦٧، يلاحظ تصويرها المعمق واستجابتها المباشرة للسلطة السياسية وسلبياتها وتعبيرها الحار عن روح المقاومة.

وتحفل القصة العربية بنماذج وصف السلطة ومواجهتها وتشريحها، تحليلاً أو إيحاء، ولعل قصص نجيب محفوظ ويوسف إدريس في مصر، وقصص زكريا تامر وحيدر حيدر في سورية، وقصص جمعة اللامي في العراق، وقصص حسن بن عثمان في تونس، وقصص محمد زفزاف في المغرب، هي الأكثر تعبيراً عن السلطة القامعة أو الغاشمة بحقّ المواطن العربي.

٥-٣- المسار الثالث:

ويدور البحث فيه حول سلطة الإبداع نفسه ومثلها بسلطة المبدع، وتلاقي ذلك أو تداخله مع السلطان المعرفي أو سلطة الثقافة، ومثل هذا البحث جدالي ونظري وتطبيقي يتوجه إلى العصر الأدبي وقضايا النظرية الأدبية، ولطالما اتسعت الحواريات حول وعي نظرية الأدب عند العرب، وعالجت، ولو بعد ممارسة أدبية طويلة ومضللة غالباً، استقلالية النص من مبدعه، وأنه يصوغ منظومته الفكرية والأخلاقية بمعزل عن فكر صاحبه وأخلاقيته، أي أن للأدب سلطته الخاصة كما تبينها مقاصد نصه.

ثمة إشكاليات كبرى في النقد الأدبي حول وجهة النظر في القصد في النص، فقد تفيد قليلاً أو كثيراً تصريحات مبدع النص أو وجهة نظره، ولكن النص الأدبي مكتف بذاته، وما يتيحه من ثراء التأويل أو التفسير. غير أن تجربة الأدب العربي الحديث عانت من التحكميات السابقة والخارجة على الإبداع، فحوكمت نصوص على مواقف مبدعيها، ورُفضت نصوص، أو أهملت باسم اتجاهها الفكري أو الفني واندراجها في ظاهرة ما زوراً أو بهتاناً، مما يجعل حديث سلطة الإبداع مؤسياً في الأدب العربي الحديث وشديد المرأة، لأنه لم يبرأ من تعارضاته مع سلطة أو سلطات خارجة، بل أُلبست سلطة الإبداع غالباً لبوس هذه السلطة أو السلطات.

إن المصاعب لا تنتهي في أشكال المواجهة بين المبدعين في حوارهم حول شؤون الحياة العربية وتطورها في فضاءات الحرية، ولو نظرنا في الحوارية حول الاعتدال والتطرف في الإسلام لهالنا مدى الترويع الذي يلتصق به متحاورون بالسلطان الثقافي المتماهي مع السلطان الاجتماعي أو العقائدي أو الديني أو السياسي، وذكر رفعت السعيد في مقدمته للكتاب

أن المتحاورين لم يحتملوا استمرارية الحوار، و«بعد ثلاث أو أربع من الجمل أحسست أن بعضاً من الملامح اكتسى بغضب متفجر، والذين أقسموا، وأكدوا بضرورة تديين السياسة أو تسييس الدين بدأت ترتفع تأوهاتهم: نحن في ندوة سياسية، فلماذا نتحدث في الدين، أوجعهم جداً أن يكون القول الديني الصحيح ضدهم، وأن يستطيع كشف الغطاء عن حقيقتهم»[1].

والمروع الأكبر هو تسلح أمثال هؤلاء المبدعين بالسلطة سبيلاً لسلطة الإبداع.

٦ـ مشكلات السلطة على حرية الإبداع:

لا يغيب في هذا المجال، أن سلطة الإبداع هي الوجه الآخر لحريته، وقد أفرزت هذه القضية التباسات متعددة، نذكر منها:

١ـ٦ـ مشكلة السلطان السياسي والسلطان الاجتماعي:

لقد برز امتداد السلطان السياسي على الأدب إلى السلطان الاجتماعي، بمعنى تقديم السلطان السياسي نفسه على أنه المعبر عن السلطان الاجتماعي والمدافع عن قيم المجتمع ومصالحه مما يهدده الأديب أو النص الأدبي من عدوان على هذه القيم والمصالح. ولعل ما نشرته مجلة «الناقد» (لندن) من وقائع «صوت الكاسيت» في طلب استعداء السلطان السياسي على حشد كبر من المبدعين العرب باسم السلطان الاجتماعي، تعبير أكثر جسارة حول خطورة هذه المسألة. وثمة وقائع كثيرة تماثل ذلك، وتستدعي تمحيص طبيعة الهجمة الظلامية على حرية الإبداع العربي والبحث في سبل مواجهتها[2].

ويندرج في هذا الإطار ما يسمى بذهنية التحريم وفق تعبير صادق جلال العظم[3] وقد عانى الإبداع العربي منه كثيراً، وما يزال، ويطال التحريم مبدعه، وهو ما جرى مع طه حسين وعلي عبد الرازق وغيرهما، ويكون التحريم خشية من سلطة النص المحرم في مسّ المقدسات. أما أصحاب التحريم ودعاته فهم القوى الظلامية والاستبدادية التي تحجر على الفكر والأدب، وتضيّق عليهما.

---

(١) عدة مؤلفين: المواجهة بين رفعت السعيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتاب «الأهالي» رقم ٥٢، القاهرة، ١٩٩٥، ص١٢-١٣.

(٢) انظر على سبيل أمثال بعض المقالات حول وطأة هذه الظاهرة:
- نبيل سليمان: الكاتمة للصوت الثقافي. في «دراسات اشتراكية»، العدد ٥ ــ ١٩٨٩ ــ ص٦-١٣.
- الناقد (بيروت) ــ العدد ٥٤ ــ كانون الأول، ١٩٩٢، ص٧-٣٩.

(٣) صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، رياض الريس للطباعة والنشر، بيروت، لندن ١٩٩٢.

غير أنّ مثل هذه المشكلة تخفّ كلما أوغل المبدع في التمكن من عناصر التمثيل الثقافي واستغراقها في البنية الاستعارية البليغة مجاوزة للمباشرة أو مجرد الاستجابة السريعة المباشرة لهذا الأمر أو ذاك.

٦-٢- مشكلة السلطان القبلي:

وثمة ما يواجه حرية الإبداع العربي ومبدعه، ويتجلى في السلطان القبلي على الإبداع العربي ونقده وصيرورته وانتشاره، ومن تجلياته الأبرز، ذلك السلطان الإيديولوجي أو الفكري على عقل الأديب وفاعليته باسم تحزب الأدب والتفكير الأدبي السابق على التجربة الأدبية الذي يحاكم الإبداع وفق مقاييس قبلية، ويلهج بمعايير حزبية تدين الإبداع على هوية مبدعه وحرية التفكير والتعبير لديه، مما يؤكد أن غالبية المعارك الثقافية التي حدثت خلال العقود الأربعة الأخيرة لا تخرج عن سياق السلطان القبلي والفئوي والطائفي والإيديولوجي. وقد ظلت «البيريوستر ويكا» عربياً تناقش في حدودها السوفيتية وفي تأثيراتها على المنظومة الاشتراكية والعلاقات الدولية حتى وقت قريب. أما داخل الثقافة العربية فالإدانة والتجريم يلحقان بالمبدع العربي ما لم يكن في الاتجاه الذي يريده دعاة السلطان القبلي.

وقد عني مبدعون عرب «بقصة حرية الاعتقاد ومصائرها في المجتمع والفكر العربيين الحديثين، بدءاً من أسعد الشدياق في القرن التاسع عشر وتواصلها في القرن العشرين، ووصولاً إلى جماعات التكفير والهجرة والقاعدة على أبواب القرن الحادي والعشرين. وهكذا أهدر المجتمع العربي أهم حق من حقوقه، وهو حق التفكير، ومشى في طريق التكفير»[(١)].

ووجد باحثون أن الحق، ومنه حقوق الإنسان، تقصي العنف، وأن غاية الحياة السياسية هي ضمان حقوق الإنسان/ الفرد ومعاملته كماهية حرّة واعتباره على الدوام كغاية، «فهل نطمح مجدداً في إيجاد ممارسة سياسية يكون الإنسان فيها إنساناً حرّ التفكير، مضمون الحقوق، بعيداً عن كل مظاهر الاغتراب وضروب العنف، أم أن الحرية الحق، اللاعنف، معان شأنها شأن الإنسان في صورته المثلى، نموذج أعلى نتطلع إليه ولا نطوله، نطلبه فيسلب منا، يدفعنا إلى المجاوزة باستمرار»[(٢)].

٦-٣- المحرمات والرقابة:

تستدعي ديمقراطية الإبداع النضال من أجل تطوير التفكير الأدبي إزاء التباس المحرمات بقوانين الرقابة على المصنفات الفنية والأدبية، ولا أتحدث عن مبادئ أصبحت معروفة مثل

---

(١) محمد كامل الخطيب: العرب: وجهة نظر عربية، ماذا لو كنا كذلك؟!، مطبعة اليازجي، دمشق ٢٠٠٥، ص٥٠.

(٢) عبد الرحمن التليلي: الحق كإقصاء للعنف، في مجلة «عالم الفكر» (الكويت) المجلد ٣١، العدد ٤، أبريل، يونيو ٢٠٠٣، ص٨٤.

مبدأ التمرير الذي يمارسه المبدع لانتشار إبداعه، وفيه مبدأ الاحتيال الفني أو مبدأ التقية من مقص الرقيب أو «ساطوره»، ولكنني أشير إلى ضرورة التصدي لمشكلات تتعلق بالمحرمات اللغوية والجنسية والطبقية والسياسية، وبتوقيت عمل الرقابة، قبل الإصدار أو بعد الإصدار ومن يقوم بالرقابة بعد ذلك.

وفيما يخص اللغة، هل صحيح أننا ينبغي أن نقبل بحرية اللهجات والعبث باللغة العربية؟ وفيما يخص الوظيفية، هل صحيح أن الإباحة الجنسية، لفظياً أو ممارسة، مقبولة في حالاتها كلها؟.. الخ تتطلب مشكلات جهوداً عربية مشتركة تنطلق من التشريعات والقوانين إلى شؤون التفكير الأدبي في حرية الإبداع والمبدع.

لقد كانت الإجابة على سؤال المستقبل في الثقافة العربية هي إلغاء الرقابة على الإبداع، وثمة «تحديث لاهوتي يحرر النص من النص، وتحديث فلسفي يحرر العقل من النص، هذا إن لم تنتصر قوى النكوص والردّة لتمنع ولادة لوثر مسلم وفولتير عربي»[1].

مثلما استندت حرية الإبداع إلى حرية النص الإبداعي لئلا ينغلق على الحرية الناس، و«لهذا يجدر بنا أن نتأمل تعددية الخطاب، وبضمنها خطاب العصيان، في ضوء خرق ينتمي في النتيجة إلى ذلك النزق العميق والتمرد الواعي على كل ما يستهدف وضع الإنتاج العربي، ومنتجه، في أطر التحريم والكبح والضغط والمصادرة والمنع، وغالباً ما تحتمل الخطابات الكثيرة بذرة الانشقاق»[2].

٦-٤- مشكلة حرية النص أو حرية الإبداع:

ثمة مشكلات كثيرة نابعة من حرية النص أو حرية الإبداع، أذكر منها مدى حرية المبدع في كتابة التأرخة أو الكتابة التسجيلية، ولعل نص رواية «تجربة في العشق» للطاهر وطار يمثل محدودية الحرية من المباشرة إلى الإلماح، إذ يخوض في أنظمة وتنظيمات وأدباء وتقاليد قومية باسم «التماهي» بين المبدع وتجربته، ويدعو كثيرين لمقاضاته. ومن المشكلات أيضاً، مشكلة حرية الإبداع إزاء تطوير الثقافة الشعبية في استنهضا التقاليد الأدبية وتأصيل الأدب. ونقرأ اليوم أدباً عنفياً ينقلب على التقاليد الأدبية، ولا يخرج عن تجربته المترف، ناهيك عن انقطاعه التراثي ومفارقته لخبرات جمهوره. فهل في أمر شعبية الأدب وحداثيته علاقة بحرية المبدع وحرية الإبداع.

---

(١) جورج طرابيشي: سؤال المستقبل في الثقافة العربية. في كتاب «مستقبل الثقافة العربية». منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١، ص٦٦٤.

(٢) محسن جاسم الموسوي: النخبة والانشقاق، توالدات النص، من خطاب النهضة إلى خطاب العصيان. في المصدر السابق نفسه، ص٥٧٢.

وتؤثر السلطة المتمثلة في إرهاب الدولة على حرية الإبداع أيما تأثير، ويجب أن يقوم تحالف عضوي «بين الأحرار ودعاة الديمقراطية من أجل الديمقراطية في كلّ مكان، أما الذين يريدون صياغة الأنظمة السياسية لتكون ديموقراطيتها في خدمة مصالح النفط وحدها، فهؤلاء ومن يسير في ركابهم يقفون في مواجهة حركة التاريخ»(١).

٧ـ خاتمة:

تفيد معالجة جدل الحرية والإبداع في مجال العلاقة بين الثوابت والمتغيرات الثقافية أن السلطة شديدة التحكم بالإبداع كلما تعمقنا في وعي اشتراطات السلطة على حرية الإبداع، وكلما جاوز مشكلات حرية التعبير وتعارضات سلطة الثقافة على رؤى الإبداع. مثلما أظهرت مسارات جدل الإبداع والسلطة أهمية مجانبة مشكلات السلطة على حرية الإبداع.

المصادر والمراجع:

أ ـ الكتب:

- آيف أود: غزو العقول: الجهاز الأمريكي لتصدير الثقافة، ترجمة رضوان عاشور، القاهرة، ١٩٨٨.
- أمارتيا صن: التنمية حرية، مؤسسات حرّة وإنسان متحرر من الجهل والمرض والفقر (ترجمة شوقي جلال). عالم المعرفة ٣٠٣ ــ منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت ٢٠٠٤.
- أمنية غصن: نقد المسكوت عنه في خطاب المرأة والجسد والثقافة، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٢.
- إبراهيم منصور (محاورات): الازدواج الثقافي وأزمة المعارضة المصرية. دار الطليعة ــ بيروت ١٩٨١.
- إلكسندرو روشكا: الإبداع العام والخاص (ترجمة غسان عبد الحي أبو فخر). سلسلة كتاب «عالم المعرفة» العدد ١٤٤، منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ــ الكويت ١٩٨٩ ــ ص٢٤٤.
- عدة مؤلفين: «دور الجامعة في رعاية المبدعين»، جماعة المنيا، فبراير ٢٠٠٤.
- بوعلي ياسين: الثالوث المحرم. دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٣.

(١) محمد نور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سبتمبر سنة ٢٠٠١، في كتاب «قضايا فكرية» (تحدياً للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير ٢٠٠٥، القاهرة، ص٢٠٢.

– بوعلي ياسين: ينابيع الثقافة ودورها في الصراع الطبقي ــ دفاتر الحوار ــ دار الحوار ــ اللاذقية، ١٩٨٥.
– عدة مؤلفين: «مستقبل الثقافة العربية». منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠١.
– جون ستيوورت مل: بحث في الحرية. الكتاب الشهري ٢١، وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤.
– عدة مؤلفين: «الحرية والإبداع ــ واقع وطموحات». منشورات جامعة فيلادلفيا، عمان ٢٠٠٢.
– حسن أبشر الطيب: مشروع استراتيجية لحماية المبدعين. منشورات المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة ٢٠٠٣.
– عدة مؤلفين: «الحوار مع الذات»، منشورات جامعة فيلادلفيا ــ عمان ٢٠٠٤.
– حليم بركات: الهوية: أزمة الحداثة والوعي التقليدي. منشورات رياض الريس للكتب والنشر. بيروت ٢٠٠٤.
– خلف الجراد: أبعاد الاستهداف الأمريكي. دار الفكر. دمشق ٢٠٠٤.
– د. رمسيس عوض: أدباء روس منشقون ــ الهيئة المصرية العامة للكتاب ــ القاهرة ١٩٩٢.
– صادق جلال العظم: ذهنية التحريم، رياض الريس للطباعة والنشر.
– عبد الحسين شعبان: جامعة الدول العربية والمجتمع المدني العربي ــ الإصلاح والنبرة الخافتة. مقاربات في السيادة والشراكة والبعد الإنساني. مركز المحروسة ــ القاهرة، ٢٠٠٤.
– عدة مؤلفين: «ملتقى عمان الثقافي الحادي عشر ــ المشروع الثقافي النهضوي العربي»، أبحاث الملتقى، منشورات وزارة الثقافة، عمان ٢٠٠٢.
– عدة مؤلفين: المواجهة بين رفعت السعيد وعادل حسين حول الاعتدال والتطرف في الإسلام، كتاب «الأهالي» رقم ٥٢، القاهرة، ١٩٩٥.
– عصام نجيب الفقهاء: تجليات الإبداع بين هامش الحرية وجدلية الثقافية. منشورات دار البركة للنشر والتوزيع عمان، شركة مطابع الخط، عمان ٢٠٠١.
– غالي شكري: من الأرشيف المصري للثقافة المصرية. دار الطليعة ــ بيروت ــ ١٩٧٥.
– فريال مهنا: علوم الاتصال والمجتمعات الرقمية. دار الفكر، دمشق، دار الفكر المعاصر، بيروت، ٢٠٠٢.
– فريدة النقاش: حدائق النساء: في نقد الأصولية، منشورات مركز القاهرة لدراسات حقوق الإنسان. مبادرات نسائية ٤، القاهرة ٢٠٠٢.
– المتلاعبون بالعقول: (ترجمة عبد السلام رضوان) ــ الكويت ١٩٨٦.
– مجموعة معدين: معارك ثقافية في سورية ١٩٧٥–١٩٧٧ ــ دار ابن رشد ــ بيروت، ١٩٧٨.
– محمد كامل الخطيب: العرب: وجهة نظر عربية، ماذا لو كنا كذلك؟!، مطبعة اليازجي، دمشق ٢٠٠٥.

- محمد نور فرحات: حقوق الإنسان في عصر الهيمنة، قراءة لبعض تداعيات حقوق الإنسان في الوطن العربي بعد أحداث سبتمبر سنة ٢٠٠١، في كتاب «قضايا فكرية» (تحدياً للهيمنة الأمريكية، الطريق إلى عولمة بديلة ديمقراطية)، الكتاب الحادي والعشرون، يناير ٢٠٠٥، القاهرة.
- محمد ياسر شرف: إعادة تنظيم العالم، دراسة تحليلية نقدية لأطروحة صاموئيل هنتنغتون في صدام الحضارات، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، ٢٠٠٤.
- مهدي بندق: تفكيك الثقافة العربية. منشورات المجلس الأعلى للثقافة ــ القاهرة، ٢٠٠٣.
- نادية غازي العزاوي: المغيّب والمعلن، قراءات معاصرة في نصوص تراثية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ٢٠٠٢.
- نبيل سليمان: «أسئلة الواقعية والالتزام»، دفاتر الحوار ــ دار الحوار ــ اللاذقية ١٩٨٥.

بـ الدوريات:

عبد الرحمن التليلي: الحق كإقصاء للعنف، في مجلة «عالم الفكر» (الكويت) المجلد ٣١، العدد ٤، أبريل، يونيو ٢٠٠٣.
علي عقلة عرسان: الحركة الثقافية في ظل ثورة آذار ــ في جريدة «تشرين» (دمشق) ١٩٨٨/٣/٦.
محمد اسويرتي: حضرة المحترم أو أنسنة السردي الإيديولوجي، في مجلة «فصول» (القاهرة) المجلد ٦، العدد ٣، إبريل، مايو، يونيو ١٩٨٦.
محمد عبد المطلب: من سلطة الثقافة إلى ثقافة السلطة، في جريدة «أخبار الأدب» (القاهرة)، العدد ٦٠١، ١٦/ ١/ ٢٠٠٥.
نبيل سليمان: الكاتمة للصوت الثقافي في «دراسات اشتراكية»، العدد ٥ ــ ١٩٨٩.
نشرت مناقشتي «حول الالتزام في الأدب العربي الحديث» في: «الموقف الأدبي» (دمشق) ــ العدد ٧١ ــ تموز ١٩٨٥ ــ السنة ١٥.
هادي العلوي: المثقف سلطان معرفي يزيح الأباطرة ــ في مجلة «أدب ونقد» (القاهرة) العدد ٨٧ ــ نوفمبر ١٩٩٢.
يوسف حوراني: الثقافة وبناء الإنسان: سلطة الثقافة ــ في مجلة «الفكر العربي» (بيروت) العدد ١٧، تشرين أول ــ كانون أول ــ ١٩٩٤.

أخبار التراث

الدكتور محمود الربداوي

التفكير ـ مطالعات في علم المعرفة

«صدر عام ٢٠٠٩ عن الهيئة العامة السورية للكتاب في وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية»

تأليف: فيليب نيكولاس جونسن، ليرد، بيتر كافكارت ويسن

وترجمة الأستاذ أديب يوسف شيش

يهدف هذا الكتاب إلى الإجابة عن السؤال: ماذا يسع علم المعرفة أن يحدثنا به عن عمليات العقل الفكرية؟ ويضمّ موضوعات تتناول سيكولوجية التفكير، والاستدلال، والذكاء الاصطناعي، واللسانيات.

أصبح من قبيل الزي الشائع بين علماء النفس التجريبيين أن يتساءلوا عما إذا كان ميدانهم يحرز أي تقدم. حدثت في الخمسينيات (من القرن الماضي) ثورة يمكن تلخيصها تلخيصاً فجّاً بأنها إطاحة بالمذهب السلوكي من جانب مذهب معالجة المعلومات. ويتساءل بعض علماء النفس، بعد انقضاء جيل على هذه الثورة، عما إذا كانت ناجحة: بعض أعضاء المذهب

السلوكي ولا يُظن أنهم أدركوا أن الثورة وقعت، وبعض علماء النفس من مذهب معالجة المعلومات، غير راضين عن الأسلوب الجديد. والذي يدعو إلى الاستغراب أن الثورة احتاجت إلى وقت طويل قبل أن تصل إلى دراسة التفكير. كان علماء نفس المعرفة يركزون كل جهودهم تقريباً في موضوعات من قبيل الإدراك، والذاكرة، والانتباه. أما المعرفة ذاتها فقد أُهملت نسبياً. ومع هذا حصل تقدم ملحوظ في فهم سيكولوجية التفكير. يضاف إلى هذا أن هناك توقعات واضحة لحدوث بعض التطورات المثيرة في المستقبل مع ازدياد المحاولات لفهم العقل من جانب العاملين في ميادين أخرى ولاسيما الذكاء الاصطناعي، قال المؤلفان: وقد جمعنا مطالعات هذا الكتاب في محاولة للإمساك بهذا الإمكان بشكل ظاهر. وعنينا بأن تأتي شاملة، وأن تقدّم، هي ومقدمات كل جزء، دليلاً مفصّلاً إلى تلك الجوانب من التفكير التي يجري حاليًّا استكشافها بصورة جدّية. وكان هدفنا أن نقدّم مجموعة من المقالات يمكن أن تعين الباحثين على أن يفهم بعضهم عمل البعض الآخر في حقل التفكير، وأن نضيف كتاباً مفيداً إلى المقررات عن علم المعرفة. ولعله يزوّد العاملين في الحقول الأخرى بمسح ممتع لدراسة العمليات العقلية الراقية. وتتضمن المقدمات إضافة إلى الأجزاء السبعة وصف السياق إلى المشكلات، وتبين المصادر الممكنة للصعوبة، وتحوي في أغلب الأحيان مادة لا تتوافر عنها مطالعة مناسبة.

يتألف الكتاب ــ بعد مقدمة لدراسة عملية التفكير ــ من سبعة أجزاء: الأول في حل المسائل، والثاني في الاستنتاج، والثالث في التفكير المفهومي، والرابع في الفرضيات، والخامس في الاستدلال والفهم، والسادس في اللغة والثقافة والتفكير، والسابع في الصور الذهنية والتمثيل الداخلي، شارك في كتابة كل جزء مجموعة من أشهر الأكاديميين وعلماء النفس في العالم، وأُلحق الكتاب بفهرس طويل من المصادر التوثيقية والمراجع، جاءت حصيلته في ٧٧٣ صفحة من القطع العادي.

كما صدر عن الهيئة العامة للكتاب في دمشق كتاب آخر قيم من مترجمات الأستاذ أديب يوسف شيش بعنوان: **في ظل ثقافتين شرقية وغربية** مؤلف هذا الكتاب الأستاذ الدكتور مجيد خدوري المؤرخ العربي المغترب المعروف. تخصص في القانون الدولي في جامعة بيروت الأمريكية، ثم في جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة، وبعد تخرجه في ١٩٣٨ عاد إلى العراق، مسقط رأسه، وعمل أستاذاً في كلية الحقوق، ودار المعلمين العالية، قبيل الحرب العالمية الثانية، وقضى في هذا العمل عشر سنوات. انتقل بعدها إلى الولايات المتحدة واستقر فيها أستاذاً في معهد الشرق الأوسط ومدرسة الدراسات الدولية العليا في واشنطن. وظل يعمل في هذه المدرسة وفي عدد من الجامعات الأمريكية الأخرى في حقلي التدريس والبحث

في شؤون الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية إلى أن تقاعد بعد نصف قرن. وخلال هذه الحقبة الطويلة من العمل المهني، أسهم في عدة مؤتمرات دولية، وأشرف على عدد لا يحصى من الحلقات الدراسية، كما سافر في مهمات علمية وزيارات إلى معظم الأقطار العربية وبلدان أوربة الغربية، أجرى خلالها مقابلات مع العديد من الساسة والملوك والرؤساء العرب، وحاور رؤساء الأحزاب وكتاباً وصحافيين. وتمخضت أبحاثه وأسفاره ودراساته عن مؤلفات عديدة. كانت باكورة مؤلفاته. الحرب والسلم في الشريعة الإسلامية.. ثم قضية الإسكندرونة.. فثلاثة كتب عن العراق، المستقبل، والجمهوري، والاشتراكي، وكتابان عن حرب الخليج الأولى والثانية، وخمسة كتب في الشريعة الإسلامية، نذكر منها الفقه الإسلامي للشافعي، وقانون الأمم الإسلامية للشيباني، وكان آخرها مفهوم العدل في الإسلام الذي صدر في دمشق، ١٩٩٨.

لقي المؤلف الكثير من صنوف التقدير والتكريم، فحصل على وسام الرافدين من حكومة العراق، ونال وسام الاستحقاق من الدرجة الأولى من مصر العربية. وأحرز درجة دكتوراه شرف من جامعتين أمريكيتين، ومُنح لقب مراسل من مجمع اللغة العربية في القاهرة، ومن المجمع العلمي العراقي، بغداد.

والكتاب في ٣٢٤ صفحة احتوت ١٥ جزءاً.

وللدكتور خدّوري كتاب قيّم آخر، صدر عن دار الحصاد ودار الكلمة بعنوان مفهوم العدل في الإسلام.

مفهوم العدل في الإسلام:

يعالج هذا الكتاب موضوعاً شغل رجال الفكر عبر القرون، واختلفت فيه وجهات النظر وتشعّبت، وربما نشأت بسببه خصومات ونزاعات وحروب، هذا الموضوع هو «العدل» الذي لا يمكن أن تستقيم حياة الناس إلا به. ولكن ما العدل؟ وكيف تصوّره الإسلام في بداية ظهوره، وكيف تطوّر مفهومه لدى الفلاسفة وعلماء الدين والفقهاء ورجال الفكر؟ وما معايير العدل المطبقة من قبل أنظمة الحكم في الأقطار العربيّة والإسلامية على اتساعها وامتدادها منذ أن كانت دولة واحدة تطبق معياراً واحداً للعدل إلى أن أصبحت دولاً شتى ذات معايير عدل متباينة؟ ثم ما مدى اهتمام عمالقة الفكر الإسلامي وإسهامهم في إيضاح مفاهيم العدل وتطويرها، مثل الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد الذين تناولوا الجانب الفلسفي من الموضوع، ومثل الغزّالي والرازي والماوردي وناصر الدين الطوسي الذين تناولوا جانبه الأخلاقي، ومثل أبي حنيفة والشافعي اللّذين عُنيا بجانبه القانوني، وابن خلدون وابن الأزرق

الذين عالجاه من الناحية الاجتماعية، وهذا كله إلى جانب إسهامات رجال الفكر والدين والقانون البارزين في العصر الحديث مثل جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده، والإمام آية الله الخميني، وعلي عبد الرزاق، وعبد الرزاق السنهوري.

هذه وغيرها من أسئلة تصدّى لها المؤلف وعالجها بنزاهة وموضوعية وسعة أفق وتقدير عظيم لتراثنا الغني وفلاسفتنا ومفكرينا الكبار عبر العصور. وقد استخدم في دراسته القانونية هذه منهجاً طولانياً، فأفرد فصلاً خاصّاً لكل جانب من جوانب العدل: العدل السياسي، والعدل الكلامي (الديني)، والعدل الفلسفي، والعدل الأخلاقي، والعدل القانوني، والعدل الاجتماعي. وتتبَّع حركة الفكر والجدل في كل منهما منذ فجر الإسلام حتى العصر الحديث. وبهذه الصورة أستعرض مواقف المذاهب والحركات الإسلامية بدءاً بانقسام المجتمع الإسلامي الناشئ إلى سنّة وشيعة ومروراً بمذهب الخوارج ومذاهب المرجئة والمعتزلة والمتصوفة، ثم عرض للتعديلات التي طرأت، بتأثير الظروف المستجدّة في العصر الحديث، على التشريعات والقوانين في ظل الدولة العثمانيّة وتمثلت بإصدار مجموعة القوانين التي تعرف باسم (المجلّة). وانتهى بسرد قصة ظهور القوانين المدنيّة في عدد من الدول الإسلامية بعد استقلالها مثل مصر والعراق وتونس وسورية وباكستان.

وقد جاء هذا الكتاب ثمرة جهود مضنية بذلها المؤلف، واستغرقت عدة سنوات من البحث والدراسة والتأمل، مع الإطلاع على كتب التراث، والإحاطة بما ظهر في العصر الحديث من مؤلفات ومقالات ودراسات ذات صلة بالموضوع.

أما المترجم القدير لهذه الكتب فهو الأستاذ أديب يوسف شيش

إلى جانب عطائه السخي والغني المتنوع خلال ما يربو على ٤٠ عاماً في ميداني التدريس والخبرة التربوية، كان إنتاجه غنياً وغزيراً ومنوّعاً في حقول التأليف والترجمة والنشر.

بلغت مؤلفاته ومترجماته أكثر من /٢٥/ عملاً في التربية وعلم النفس والعلوم والطب والأدب والفلسفة وعلم الاجتماع.

ـ ولد عام ١٩٢٣ في أنطاكية.

من مؤلفاته:

ـ أصول التربية والتعليم.

ـ التربية وعلم النفس.

ـ طرائق تدريس اللغة العربية.

من ترجماته:

ــ مورتن وايت، عصر التحليل ــ فلاسفة القرن العشرين.
ــ جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية.
ــ مورس بيكان، ما بعد الرؤية المأساوية (البحث عن هوية في القرن التاسع عشر، وزارة الثقافة).
ــ أنطوني جيدنّز، الرأسمالية والنظرية الاجتماعية الحديثة (تحليل كتابات ماركس ودركهايم وماكس ويبر).

كتاب قضايا تشغل الناس

تأليف ياسر الفهد

صدر مؤخراً للكاتب ياسر الفهد كتاب جديد بعنوان (قضايا تشغل الناس). ويتصدى القسم الأول منه، لتجارب ثقافية وصحفية خاض المؤلف غمارها على أرض الواقع، وتحت سقف المعاناة العملية. أما القسم الثاني، فيلقي بعض الأضواء على مسائل مهمة تشغل بال المجتمعات، مثل الحرية والديموقراطية والتعددية والإصلاح والإرهاب والتدهور البيئي والاكتئاب النفسي وغير ذلك.

وقد صدر أول كتاب للمؤلف في عام ١٩٧٥، بعنوان (مواقف مع الصحافة العربية). وهو يعالج بعض قضايا الصحافة العربية من الوجهتين التاريخية والتقويمية. وأعقب ذلك صدور عدة كتب تدور في مدار تحليل ظاهرة الصحافة والتوثيق لها والتعريف بأعداد كبيرة من دورياتها وأعلامها. وهذه الكتب هي: الصحافة العربية المعاصرة ــ عالم الصحافة العربية والأجنبية ــ مجلاتنا العربية وفن التحرير الصحفي ــ الصحافة العربية في بلاد الشام ــ الصحافة الثقافية في الخليج العربي ــ بين الثقافة والصحافة ــ الديمقراطية والإعلام ــ فن الصحافة وصحافة الفن. أما الكتب الأخرى، من خارج نطاق الصحافة، وإن لامستها ولم تبتعد كثيراً عنها، فهي: كتاب (وداعاً للتربية التقليدية) ويتضمن دراسات وتحليلات حول كتب تربوية حديثة، أجنبية وعربية، وأقربها إليه كتاب (جولات نقدية في فن الرواية) الذي يعرض ويحلل العديد من الكتب الأجنبية والعربية التي تتمحور حول موضوع (القصة والرواية)، أما كتاب (نحو تفكير جديد)، فيدعو إلى التخلي عن كثير من الأفكار والعادات القديمة التي لم تعد تتناغم مع مستلزمات العصر، وبالتالي الاستعاضة عنها برؤى ونظرات جديدة غير مسبوقة. وللكاتب أيضاً، ثلاثة كتب مترجمة؛ وهي التربية في بريطانيا (تُرجِمَ

بتكليف رسمي من وزارة التربية)، (تعليم الكبار في الدول النامية)، (نحو فهم المستقبلية: مدخل إلى علوم المستقبل). وقد ترجم الكتابان الأخيران بتكليف رسمي من وزارة الثقافة.

وبصورة عامة، فإن كتب الصحافة المذكورة أعلاه، تشكل بمجموعها وتكامل موضوعاتها، مراجع لدارسي الصحافة والمهتمين بشؤونها وشجونها. ولاشك أن التعريف بعدد كبير جداً من الدوريات العربية القديمة فيها، يسبغ عليها سمة تراثية وتاريخية. وقد نهج المؤلف في هذه الكتب نهجاً جديداً غير مسبوق ويتمثل بتحليل وتقويم ونقد السياسات والاتجاهات السائدة في الصحافة العربية، قديماً وحديثاً، بدلاً من الاقتصار على التأريخ الصحفي.

(تُوزّع هذه الكتب في مكتبة دار البشائر في شارع ٢٩ أيار ــ دمشق).